إِنَّا أَنْزَلْنٰهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُوْنَ (الآية)

التقرير الحاوي

شرح اردو

بحل مشكلات

التفسير للقاضي البيضاوي

مصنفہ عبد اللہ القاضی البیضاوی رحمہ اللہ

[illegible]

شارح: حضرت مولانا فخر الحسن صاحب مدظلہ

صدر المدرسین دار العلوم دیوبند

مرتبین

حضرت مولانا شکیل احمد صاحب مدظلہ

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب مدظلہ

اسلامی کتب خانہ

علامہ بنوری ٹاؤن کراچی۔ فون: 4927159

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

أُولٰئِكَ عَلٰى هُدًى مِّنْ رَّبِّهِمْ الجملة في محل الرفع ان جعل احد الموصولين مفصولا عن المتقين خبر له وكانه لما قيل هدى للمتقين قيل ما بالهم خصوا بذلك فاجيب بقوله الذين يؤمنون الى اخر الآية والا فاستيناف لا محل لها وكانه نتيجة الاحكام والصفات المتقدمة او جواب سائل قال ما للموصوفين بهذه الصفات اختصوا بالهدى ونظيره احسنت الى زيد صديقك القديم حقيق بالاحسان فان اسم الاشارة ههنا كاعادة الموصوف بصفاته المذكورة وهو ابلغ من ان يستانف باعادة الاسم وحده لما فيه من بيان المقتضي وتلخيصه فان ترتب الحكم على الوصف ايذان بانه الموجب له۔

ترجمہ: یہی لوگ اپنے پروردگار کی طرف سے رہنمائی پر ہیں۔ یہ جملہ محل رفع میں ہے اگر سابق دو اسم موصولوں میں سے کسی ایک کو متقین سے جدا مانا جائے اور یہ جملہ اس اسم موصول کی خبر ہے گویا جب متقین سے جدا قرار دیا جائے اور گویا جب لفظ کی طرف سے کہا گیا ھدی للمتقین یعنی یہ کتاب صرف پرہیزگاروں کی رہنما ہے تو ذہن کی طرف سے سوال اٹھا کہ متقین ہی کی کیا خصوصیت ہے کہ ہدایت قرآن کے ساتھ مخصوص کر دیئے گئے تو جواب میں فرمایا الذین یؤمنون بالغیب الخ اور اگر احد الموصولین کو متقین سے جدا نہ مانو تو پھر اولئک علی ہدی الخ جملہ مستانفہ ہوگا اور اس کے لئے کوئی محل اعراب نہ ہوگا اور گویا یہ جملہ نتیجہ اور ثمرہ ہے پچھلے کلام اور پچھلی صفات کا۔ یا اس سائل کے سوال کا جواب ہے جس نے یہ پوچھا کہ جو لوگ ان مذکورہ صفات کے ساتھ متصف ہیں انہیں کو کیا ہوا کہ وہ ہدایت کے ساتھ مخصوص ہوگئے اور اس کی نظیر احسنت الی زید صدیقک القدیم حقیق بالاحسان (یعنی تو نے زید کی جانب احسان کیا تیرا وہ پرانا دوست اس کا اہل ہی ہے)۔

تفسیر: اس آیت کے ذیل میں تین بحثیں ذکر کی ہیں اول بحث جملہ اولئک کی ترکیب کے اعتبار سے ہے جس میں علم معانی کے اعتبار سے چند فوائد کا بھی ذکر کیا ہے دوم بحث علی کی حیثیت استعمال کے متعلق ہے تیسری بحث ہدی کو نکرہ ذکر کرنے کی وجہ کے متعلق اور من ربہم کی کیفیت قرأت کے متعلق ہے۔

بحث اول کے سمجھنے سے پہلے تین باتوں کا سمجھنا ضروری ہے اول استیناف کی تعریف اور اس کے اقسام تو استیناف
کے متعلق اہل معانی کہتے ہیں کہ الفصل لکون الجملۃ جوابا لسؤال اقتضتہ الاولی تسمی استینافا
والجملۃ مستانفۃ ویطلق علیہا الاستیناف ایضا۔ یعنی اگر جملہ کے اندر عطف کو اس لئے ترک کر دیا
جائے کہ وہ سوال مقدر کا جواب واقع ہو رہا ہے تو اس ترک عطف کو استیناف کہتے ہیں اور اس جملہ کو مستانفہ کہتے
ہیں نیز کبھی کبھی اس جملہ پر بھی لفظ استیناف کا اطلاق کر دیا جاتا ہے۔ استیناف کی تین قسمیں ہیں ایک وہ استیناف
کہ جو ایسے سوال کی وجہ سے ہو جس کا تعلق مطلقاً سبب حکم سے ہو سبب خاص سے نہ ہو یعنی سوال مقدر کے اندر مطلقاً
حسن سبب حکم کے متعلق دریافت کیا گیا اور آپ نے اس کی جواب دہی کے لئے جملہ مستانفہ ذکر کر دیا جیسے کہ شاعر کا شعر ہے

قال لی کیف انت قلت علیل سهر دائم وحزن طویل

ترجمہ:۔ اس نے مجھ سے پوچھا کہ کیسے مزاج ہیں تو میں نے جواب دیا کہ بیمار ہوں بیماری کا سبب ہمیشہ رات کا جاگنا اور لمبا
طویل غم ہے تو اس شعر کے اندر سهر دائم وحزن طویل جملہ مستانفہ ہے اور اس کے اندر اس قسم کا استیناف ہے کیونکہ جب
اس نے کہا علیل تو پوچھنے والے کے دل میں ایک سوال پیدا ہوا کہ تمہاری بیماری کا کیا سبب ہے اور سوال یہاں مطلقاً
سبب کے بارے میں ہے سائل کسی سبب خاص کو متعین کرکے دریافت نہیں کر رہا ہے اسی وجہ سے شاعر نے بغیر کسی تاکید
کے سادہ طریقہ پر سهر دائم وحزن طویل کہہ دیا۔ دوسری قسم یہ ہے کہ استیناف ایسے سوال کی وجہ سے واقع ہو جس کا تعلق
سبب خاص سے ہو یعنی سوال مقدر کے اندر کسی خاص سبب کی تعیین کرکے سوال کیا گیا ہو کہ کیا یہی سبب ہے اس
کی جواب دہی کے لئے جملہ مستانفہ ذکر کیا جائے جیسے وما ابرئ نفسی ان النفس لامارۃ بالسوء اس جملہ کے اندر
ان النفس لامارۃ بالسوء جملہ مستانفہ ہے اور اس میں استیناف کی دوسری قسم متحقق ہے اس طور پر کہ جب حضرت
یوسف نے فرمایا وما ابرئ نفسی کہ میں اپنے نفس کی براءت نہیں کرسکتا تو سامع کے دل میں ایک سوال پیدا ہوا کہ کیوں
براءت نہیں کرتے کیا نفس برائی کا حکم دیتا ہے تب اس کے جواب میں فرمایا ہاں ان النفس لامارۃ بالسوء
یقیناً نفس برائی کا حکم دینے والا ہے تو دیکھئے سائل نے اس موقع پر علوم تجربہ کے سبب خاص کو ذکر کرکے اس کی تعیین
کے متعلق دریافت کیا جاتا ہے کہ کیا یہی سبب ہے اب رہی یہ بات کہ اس کی کیا دلیل ہے کہ آیت کے اندر کسی سبب خاص
کے متعلق سوال کیا جا رہا ہے تو دلیل یہ ہے کہ آیت کے اندر جواب ان اور لام تاکید کے ساتھ مؤکد ہے جس سے یہ معلوم ہوتا
ہے کہ سائل متردد ہے یعنی اس کے ظن میں تو یہی بات ہے مگر تردد کو زائل کرنے کے واسطے سوال کر رہا ہے پس
اس کے تردد کو زائل کرنے کے واسطے تاکید کے ساتھ جواب دیا گیا۔ تیسری قسم یہ ہے کہ استیناف ایسے سوال کی وجہ
سے واقع ہو جس کا تعلق کسی سبب سے نہ ہو نہ سبب خاص سے اور نہ سبب مطلق سے بلکہ سبب کے علاوہ کسی اور
چیز کے متعلق سوال کیا جائے جیسے اللہ کا فرمان قالوا سلاما قال سلام میں قال سلام جملہ مستانفہ ہے اور اس کے
اندر اس قسم کا استیناف پایا جاتا ہے کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ فرشتوں نے آکر حضرت ابراہیم کو سلام
کیا تو سامع کے دل میں سوال پیدا ہوا کہ حضرت ابراہیم نے جواب میں کیا فرمایا تو اس کے جواب کے لئے اللہ تعالیٰ
نے قال سلام فرمایا۔ تو دیکھئے اس موقع پر سوال کسی سبب کے متعلق نہیں ہو رہا ہے بلکہ جواب ابراہیم کے متعلق

سوال ہے جو کہ سبب خبر ہے ماقبل کے حکم کا۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے متعلق سوال کیا جائے اور اس کے جواب
کے لئے جملہ مستانفہ ذکر کیا جائے تو اس شخص کو مستانف عنہ الحدیث کہتے ہیں۔ استیناف کی مستانف عنہ کے اعتبار سے
دو قسمیں ہیں اول استیناف باعادہ اسم المستانف عنہ دوم استیناف باعادہ صفت المستانف عنہ یعنی ایک
قسم استیناف کی تو یہ ہے کہ جملہ مستانفہ کے اندر مستانف عنہ کے نام کو ذکر کر دیا جائے جیسے احسنت الی زید اس پر سوال ہوا
أزید حقیق بالاحسان کیا زید احسان کے لائق ہے اگر اس کا جواب دیدیا جائے زید حقیق بالاحسان۔ تو دیکھئے
اس میں مستانف عنہ زید ہے اور جملہ مستانفہ کے اندر اسی کے نام کو ذکر کر دیا گیا۔ اور دوسری قسم یہ ہے کہ جملہ مستانفہ
کے اندر مستانف عنہ کی ایسی صفت ذکر کر دی جائے جو حکم سابق کے مناسب ہو جیسے کہا جائے زید حقیق بالاحسان
کے بجائے صدیقک القدیم اہل لذلک یہاں پر جملہ مستانفہ میں مستانف عنہ کے وصف صداقت کو ذکر کر دیا گیا ہے جو
استحقاق احسان کے مناسب بھی ہے استیناف کی ان دونوں قسموں میں سے دوسری قسم کو زیادہ بلیغ قرار دیا
گیا ہے کیونکہ اس دوسری قسم میں تحقیق الدعوی بالبرہان کا فائدہ حاصل ہوتا ہے یعنی دعوی کے ساتھ ساتھ اس کی
وجہ بھی بیان ہو جاتی ہے اور وہ اس طور پر کہ وصف پر جب کوئی حکم مرتب کیا جاتا ہے تو وصف ترتب حکم کے لئے علت
ہوتا ہے پس جب جملہ مستانفہ کے اندر وصف کو ذکر کیا تو حکم کے ساتھ اس کی علت بھی بیان کر دی بخلاف پہلی
قسم کے کہ اس میں یہ فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے اور تیسری بات یہ ہے کہ ضمیر دلالت کرتی ہے اس چیز کی ذات کے اوپر
جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے خواہ لفظا یا معنا یا حکما بخلاف اسم اشارہ کے کہ وہ دلالت کرتا ہے ذات مع کیفیت
المذکور کے اوپر یعنی اس چیز کے اوپر جس کا ذکر ہو چکا ہے اور جس کیفیت سے ذکر ہو چکا پس اگر کسی شخص کو چند
صفات کے ساتھ ذکر کر دیا جائے اور پھر اس کے جملہ مستانفہ لانا ہو تو اگر آپ جملہ مستانفہ کے اندر ضمیر لائیں گے تو وہ ضمیر
صرف اس کی ذات پر دلالت کرے گی۔ ذکر صفات پر اس سے استیناف کی پہلی قسم یعنی استیناف باعادۃ اسم
المستانف عنہ کی قسم حاصل ہوگی اور اگر آپ جملہ مستانفہ کے شروع میں اسم اشارہ لائیں گے تو چونکہ اسم اشارہ
موصوف مع تلک الصفات پر دلالت کرتا ہے اس لئے استیناف کی دوسری قسم یعنی استیناف باعادۃ صفت
المستانف عنہ متحقق ہوگا اور ان کو لانا ہوگا اور صفت کے ذکر کرنے میں تفصیل اور تطویل ہوگی سب کی لیکن اسم اشارہ
کو ذکر کرنے کی صورت میں سب اشارۃ اور تخفیفا مذکور ہو گا۔ حاصل یہ ہے کہ اسم ضمیر سے استیناف کرنا بعینہ
مستانف عنہ کے نام ذکر کر دینا ہے اور اسم اشارہ سے استیناف کرنا بعینہ مستانف عنہ کی صفت کو ذکر کرنا ہے
اب سمجھئے کہ اولئک علی ہدی من ربہم دو حال سے خالی نہیں یا تو آپ اس کو متعلق ماقبل سے جوڑیں گے یا نہیں
اگر آپ اس کا ماقبل سے متعلق ہو تو یہ جملہ محل رفع میں ہوگا اور خبر ہوگا اب ماقبل سے متعلق ہونے کی دو صورتیں ہیں
اول یہ کہ الذین یومنون بالغیب کو متقین سے بالکل جدا مانیں یعنی متقین کی الذین یومنون بالغیب کو صفت نہ قرار
دیں اس صورت میں الذین یومنون بالغیب معطوف علیہ ہوگا اور والذین یومنون بما انزل الیک الخ اس پر معطوف
معطوف اور معطوف علیہ مل کر مبتدا اور اولئک علی ہدی من ربہم اس کی خبر پس اس صورت میں جب الذین
یومنون بالغیب کو متقین سے جدا مانا گیا اور الذین یومنون بما انزل الیک الخ کو متقین سے جدا مان کر

موصول اول کا معطوف ماننا پڑے گا کیونکہ اگر آپ موصول ثانی کو معطوف نہیں مانتے تو مبتدا اور خبر کے درمیان فصل بالاجنبی لازم آئے گا جو نامناسب ہے۔

بہرحال ایک صورت میں الذین یؤمنون بالغیب جملہ مستانفہ ہوگا اور اس کے اندر استیناف کی اقسام ثلاثہ میں سے پہلی قسم ہوگی اس طور پر کہ جب حق تعالیٰ نے فرمایا ہدی للمتقین یعنی اس کتاب کا ہادی ہونا متقین کے لئے خاص ہے تو سوال پیدا ہوا کہ ما سبب الاختصاص، متقین کیوں؟ الکتاب ہدی یعنی اس سبب کتاب کی ہدایت کو متقین کے لئے خاص کیا گیا تو گویا مطلقاً سبب اختصاص کے متعلق سوال کیا گیا تو اس کا الذین یؤمنون بالغیب الخ سے جواب دیا گیا جواب کے اندر حق تعالیٰ نے ایسے اوصاف ذکر فرمائے جو متقین کے اختصاص کا سبب تھے یعنی ایمان بالغیب اقامت صلوٰۃ ایتاء زکوٰۃ اور ایمان بالقرآن اور بالکتب السابقہ ان اوصاف کے اندر دو چیزیں عقیدہ سے تعلق رکھتی ہیں اور دو چیزیں اعمال سے متعلق ہیں تو اب جواب کا حاصل یہ ہوا کہ متقین کے ساتھ ہدایت کو خاص اس لئے کیا گیا کہ متقین کے اندر عقائد صحیحہ پائے جاتے تھے پس یہ عقائد صحیحہ اور اعمال صالحہ سبب ہے متقین کے اختصاص کا تو گویا اس موقع پر متقین مستانف عنہ ہے اور ایمان بالغیب اور اقامت صلوٰۃ اس کے اوصاف ہیں اور انہیں اوصاف سے استیناف کیا گیا ہے پس جس طرح یہ جملہ کے اقسام ثلاثہ میں پہلی قسم پر مشتمل ہے اسی طرح استیناف کی دوسری تقسیم کے اعتبار سے جو دو قسمیں ہیں ان میں سے دوسری قسم پر بھی مشتمل ہے یعنی استیناف باعادۃ صفت ہے اور مستانف عنہ ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ الذین یؤمنون بالغیب کو مستقل رکھو متقین کے ساتھ اور والذین یؤمنون بما انزل الیک الخ کو مبتدا قرار دو اولٰئک علی ہدی من ربھم کو خبر اس صورت میں مبتدا اور خبر مل کر ہدی للمتقین پر معطوف ہوں گے لیکن یہ عطف اس صورت میں درست ہوگا جبکہ والذین یؤمنون بما انزل الیک الخ سے تعریض مراد ہو کہ کتاب پر عمل ہی ہدایت اور فلاح کو پانا ہے مومنین لوگ ہی جو قرآن اور کتب سابقہ دونوں پر ایمان رکھتے ہیں نہ کہ وہ لوگ جو صرف کتب سابقہ کو مانتے ہیں اور تعریض کی ضرورت اس لئے ہوگی تاکہ اس جملہ معطوفہ اور اس کے معطوف علیہ یعنی ہدی للمتقین کے درمیان مناسبت پیدا ہو جائے اور مناسبت اس وقت پیدا ہوگی جبکہ اس جملہ معطوفہ کے اندر تعریض کا قصد کیا جائے اس طور پر کہ ہدی للمتقین سے کتاب کے کمال کو بیان کیا گیا ہے اور اس دوسرے جملہ سے جب تعریض کا قصد کیا گیا تو اس سے بھی کتاب کا کمال بیان ہوگا کہ یہ کتاب ایسی کامل ہے کہ جس کے ماننے والے ہدایت اور فلاح کو پانے والے ہیں پس دونوں جملے غرض کے اندر متحد ہو گئے اور جب غرض میں متحد ہو گئے تو معطوف علیہ اور معطوف میں مناسبت ہو گئی جس کی وجہ سے عطف کرنا درست ہوگیا اور اگر اس دوسرے جملے سے تعریض کا قصد نہ کیا جائے تو معطوف علیہ اور معطوف میں کوئی مناسبت نہیں ہوگی بلکہ کمال انقطاع ہوگا جس کی وجہ سے عطف کرنا ہی درست نہیں ہوگا۔

معلوم ہوا کہ عطف موقوف ہے پہلی صورت اور دوسری صورت کے اندر تعریض بالقصد کا ضروری ہوگا اس صورت میں استیناف نہیں ہوگا اس موقع پر ایک شبہ پیدا ہوتا ہے کہ مصنف کی عبارت ان جعل احد الموصولین مفصولا عن الاخر سے دونوں ترکیبیں سمجھ میں آتی ہیں جو حاشیہ میں مذکور ہیں لیکن قاضی صاحب نے

اس تفصیل میں جو لفظ اُولٰئک سے کیا ہے صرف پہلی والی ترکیب کو پیش نظر رکھا ہے اور دوسری ترکیب کی بالکل تفصیل نہیں کی ہے تو گویا یہاں تین چیزیں درپیش ہیں اول یہ کہ قاضی کی عبارت اعد للمومنین سے دونوں ترکیبیں کیسے سمجھ میں آرہی ہیں۔ دوم یہ کہ قاضی صاحب کی عبارت میں کیا قرینہ ہے کہ انہوں نے تفصیل میں صرف اول ترکیب کو پیش نظر رکھا۔ سوم ان دونوں باتوں کے محقق ہوجانے کے بعد اشکال کا جواب۔ اول بات تو ظاہر ہے کیونکہ قاضی صاحب نے یہ فرمایا کہ جب اولٰئک علی ھدی من ربھم الخ خبر ہے تو اعد للمومنین کو متقین سے جدا مان لیا جائے اولا اعد للمومنین ہی ہیں یہ دونوں صورتیں نکل آتی ہیں لہذا اس قول سے دونوں ترکیبوں کا جواز سمجھ میں آتا ہے۔ دوسری بات یعنی قرینہ کیا ہے قاضی صاحب کی عبارت میں قرینہ یہ ہے کہ قاضی صاحب نے فاجیب بقولہ الذین یومنون فرمایا والذین یومنون نہیں فرمایا جس سے معلوم ہوا کہ پیش نظر صرف پہلی ترکیب کی تفصیل ہے دوسری ترکیب کی نہیں نیز قاضی صاحب نے اجیب کا لفظ فرمایا جس سے معلوم ہوا کہ جس ترکیب کی تفصیل کررہے ہیں وہ سوال کا جواب واقع ہے اور جواب سوال صرف پہلی ہی ترکیب کے اعتبار سے ہوسکتا ہے کیونکہ دوسری ترکیب کے اعتبار سے جملہ والذین یومنون بما انزل الیک تو عطف ہے استیناف نہیں ہے کہ جو جواب سوال ہو۔

پس حاصل یہ ہے کہ تفصیل میں قاضی نے صرف ترکیب اول کو پیش نظر رکھا ہے حالانکہ اعد للمومنین سے دونوں ترکیبیں سمجھ میں آرہی ہیں۔ جواب اس کا یہ ہے کہ دوسری ترکیب دو وجہوں کی بنا پر ضعیف ہے پس اس کے ضعف کی وجہ سے قاضی نے تفصیل میں اس کو مدنظر نہیں رکھا اول وجہ ضعف یہ ہے کہ جب دو موصولوں کے درمیان حرف عطف موجود ہو اور عطف بھی اسی جملہ کا تو یہ سمجھو تو اس صورت کے اندر فصل لغو کرتا ہے یہ خلاف اصل ہے کہ دوسرے کو پہلے سے بالکل جدا کردیا جائے اور دوسری ترکیب کے اندر یہی خرابی لازم آتی ہے۔ دوسری وجہ ضعف یہ ہے کہ آگے چل کر قاضی صاحب نے فرقہ وعیدیہ کا استدلال ذکر کیا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ والذین یومنون بما انزل الیک وما انزل من قبلک کا اور جو اولٰئک علی ھدی من ربھم اور اولٰئک ھم المفلحون کا حصر ہورہا ہے وہ حصر حقیقی ہے پس اگر آپ دوسری ترکیب کو اعتبار کریں تو الذین یومنون بما انزل الیک سے بالکل جدا ہوجائے گا اور الذین یومنون بالغیب سے مراد مومنین عرب ہیں تو اب حصر کا حاصل یہ ہوگا کہ فلاح کامل پانا اور رب کی ہدایت پر صرف مومنین اہل کتاب ہیں اور ان کے علاوہ کوئی بھی فلاح کامل پر نہیں حتی کہ مومنین عرب بھی اور یہ ترجمہ اس لئے کہتے ہیں کہ اولٰئک علی ھدی من ربھم اور اولٰئک ھم المفلحون کا حصر حصر حقیقی ہے یعنی مومنین اہل کتاب کے جمیع اعمال کے مقابلہ میں حصر کیا گیا اور ان جمیع اعمال کے اندر والذین یومنون بالغیب یعنی مومنین عرب بھی آگئے ہیں پس دوسری ترکیب کو ماننے کی وجہ سے خلاف مقصد کلام پیدا ہورہا ہے پس ان دونوں وجہوں کی وجہ سے دوسری ترکیب ضعیف ہے اس لئے قاضی صاحب نے اس کی کوئی تفصیل نہیں کی۔

ملا عبدالحکیم سیالکوٹی نے تحریر کیا ہے کہ اگر الذین یومنون بما انزل الیک سے وہ تین معنی مراد ہیں جن کو قاضی نے والذین یومنون بما انزل الیک کے ذیل میں ذکر کیا ہے تب تو پہلی ہی ترکیب متعین ہے اور اگر چوتھے معنی مراد ہیں جو [illegible] نے ذکر کیا ہے تو دوسری ترکیب بھی جائز ہوگی اور یہ دوسری ترکیب ذکر خاص بعد العام

ومعنى الاستعلاء في على هدًى تمثيل تمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه بحال من اعتلى الشيء وركبه وقد صرحوا به في قولهم امتطى الجهل والغوى واقتعد غارب الهوى۔

ترجمہ: اور علیٰ ہدًی میں استعلاء کا مقصد متقین کے ہدایت پر جم جانے اور ہدایت پر ان کے اس پر مستقر ہونے کو تشبیہ دینا ہے اس شخص کے حال سے جو کسی شئی پر بالا نشین اور سوار ہو۔ اہل عرب نے اس تمثیل کی تصریح کر دی ہے اپنے قول امتطی الجہل الخ میں کہ جہالت اور گمراہی کو سواری بنا لیا اور خواہش نفسانی کی کوہان پر جا بیٹھا۔

الجملۃ مستأنفۃ ... اختصوا بالہدی کیا وجہ کہ ان لوگوں کو جو موصوف بہذہ الصفات ہیں ہدایت کے ساتھ خاص کیا گیا تو اولٰئک علیٰ ہدًی من ربہم سے اس کا جواب دیا گیا کہ چونکہ یہ صفات سبب اور متقی ہیں ان کے ہدایت پر قائم ہونے کی تو سائل صفات مذکورہ کی عظمت سے بالکل غافل تھا اور آپ نے جب انہیں صفات کو سبب قرار دیا تو گویا سائل کو غفلت کی نیند سے بیدار کر کے اس کی نظر میں صفات کی عظمت کو جما دیا اور اس میں پہلی قسم اس طرح محقق ہے کہ اس میں سوال سبب مطلق کے متعلق کیا گیا اور جس طرح اس میں استیناف کی اقسام ثلثہ میں سے پہلی قسم محقق ہے اسی طرح بعد والی دو قسموں میں سے دوسری قسم یعنی استیناف بالصفت بھی محقق ہے اور وہ اس طور پر کہ تحریر جملے میں اولٰئک لایا گیا ہے اور ما قبل میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اسم اشارہ کا مشار الیہ موصوف بتلک الصفات ہوتا ہے یعنی اسم اشارہ سے استیناف کرنا بعینہٖ صفت سے استیناف کرنا ہے۔ قاضی صاحب یہ بھی بتلاتے ہیں کہ استیناف بالصفت ابلغ ہے بمقابلہ استیناف بالاسم کے کیونکہ استیناف بالصفت کے اندر متعلق حکم کی بھی وضاحت ہو جاتی ہے کیونکہ حکم کو وصف پر مرتب کرنا اس بات کا اعلان کرتا ہے کہ یہی وصف اس حکم کا موجب اور متعلق ہے اس اعتبار سے جملہ اولٰئک الخ ما قبل میں فصل شبہ کمال اتصال کی بنا پر ہوگا اس لئے کہ اس صورت کے اندر جملہ اولٰئک علیٰ ہدًی من ربہم ما قبل کے جملے کے سوال اتفاقی کا جواب ہوگا اور جن دو جملوں میں اس قسم کا تعلق ہو وہاں شبہ کمال اتصال ہوا کرتا ہے چنانچہ صاحب تلخیص نے بھی شبہ کمال اتصال کی یہی صورت پیش کی ہے

ونظیرہ احسنت الی زید صدیقک القدیم حقیق بالاحسان الخ

یہاں سے قاضی صاحب استیناف بالصفت کی نظیر بیان کر رہے ہیں یعنی جن جن صورتوں میں استیناف بالصفت محقق ہو سکتا ہے ان تمام صورتوں کو یہ جملہ نظیر ہوگا اس وجہ سے نظیر کی ضمیر ما ذکر کی طرف راجع کی گئی ہے اور وہ صرف دو ہی صورتیں ہیں۔ ایک سبب سے پہلی صورت اور دوسری سبب سے آخری صورت۔ پس گویا یہ جملہ نظیر ہے ان دونوں صورتوں کی۔

تلخیص میں صاحب بیان نے دوسری بحث یعنی استعمال معنی کی حیثیت کے متعلق ذکر کی ہے یہاں حیثیت استعمال کا مطلب یہ ہے کہ آیا معنی اپنے معنی حقیقی کے اعتبار سے مستقل ہے یا معنی مجازی کے اعتبار سے تو اس بحث کے سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ علماء معانی کے نزدیک استعارہ کی باعتبار لفظ مستعار کی دو قسمیں ہیں اول اصلیہ دوم تبعیہ اگر لفظ مستعار اسم جنس ہو تو استعارہ اصلیہ ہوگا اسم جنس سے مراد وہ لفظ ہے جو اپنے معنی مطابقی کے اعتبار سے مستقل بالمفہومیت ہو لہذا اس سے حرف اور فعل دونوں نکل جائیں گے۔ حرف تو اس لئے کہ اس کے معنی مستقل بالمفہومیت ہوتے ہی نہیں ہیں اور فعل اس لئے کہ اس کے معنی تضمنی اگرچہ مستقل بالمفہومیت ہوتے ہیں مگر معنی مطابقی مستقل بالمفہومیت نہیں۔ استعارہ اصلیہ کی مثال بلفظ اسد ہے زید شجاع کے واسطے اور اگر لفظ مستعار فعل یا حرف ہو تو اس کو استعارہ تبعیہ کہیں گے استعارہ تبعیہ کی صورت فعل میں یہ ہوتی ہے کہ پہلے کسی معنی کو فعل کے مصدر کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے اور پھر اس کے واسطے سے اس مشبہ کے اندر مصدر کے فعل کو استعمال کیا جاتا ہے جیسے نطقت الحال میں نطقت بطور استعارہ تبعیہ کے استعمال ہوا ہے بایں طور کہ پہلے نطق کے ساتھ دلالت حال کو تشبیہ دی گئی ہے پھر اس تشبیہ کے واسطے سے مصدر نطق سے فعل نطقت مشبہ کے اندر استعمال کیا گیا اور استعارہ تبعیہ کی صورت حرف میں یہ ہوگی کہ کسی معنی کو حرف کے معنی کے متعلق کے ساتھ تشبیہ دی جائے اور پھر اس تشبیہ کے واسطے سے حرف کو اس مشبہ کے اندر استعمال کیا جائے حرف کے متعلق معنی سے وہ مفاہیم مراد ہیں جن مفاہیم کے ذریعہ حرف کے معنی کی تعبیر کی جاتی ہے مثلاً ابتداء غایت کہ اس سے تعبیر کی جاتی ہے من کے معنی کی لیکن یہ بات یاد رکھئے کہ یہ مفاہیم من کے معنی نہیں ہیں کیونکہ یہ معنی تو مستقل ہیں پس اگر آپ ان کو حرف من کا معنی قرار دیتے ہیں تو پھر من حرف کہاں رہا بلکہ یہ بھی اسم بن جائے گا۔ من کے معنی تو اس ابتداء خاص کے ہیں جو سرت من البصرۃ میں بصرہ سے اور سرت من المسجد میں مسجد سے تعلق رکھتی ہے لیکن چونکہ وہ ابتداء غایت جو مطلق ہے عام ہے اور من کے معنی خاص ہیں اور ہر خاص عام کو مستلزم ہوتا ہے اس لئے من کی تفسیر ابتداء غایت کے ذریعہ کی جاتی ہے۔

استعارہ تبعیہ کی مثال حرف میں اللہ تعالیٰ کا فرمان لَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ کے اندر لفظ فی استعمال ہے اصل بات کی یہ ہونا چاہئے لاصلبنکم علی جذوع النخل کیونکہ آیت کے معنی یہ ہیں کہ میں تم کو کھجور کی ٹہنیوں پر سولی دوں گا یعنی اس نے کھجور کی شاخوں پر سولی دینے کی دھمکی دی تھی ذکر شاخوں پر سولی دینے کی دھمکی اور اس مفہوم کو ادا کرنے کے واسطے علی جذوع النخل ہی مناسب تھا مگر فی کو اس موقع پر استعارہ تبعیہ کے طور پر استعمال کیا ہے بایں طور کہ ساحرین کو مصلوبین کے متعلق علی جذوع النخل ہونے کو تشبیہ دی کسی مظروف کے اپنے ظرف میں مستقر ہونے کے ساتھ یعنی جس طرح کوئی مظروف اپنے ظرف کے اندر اس طرح مستقر ہوتا ہے کہ وہ اپنے ظرف کے حدود سے باہر نہیں ہو سکتا ہے اسی طرح فرعون نے ساحرین کو دھمکی دی کہ میں تم کو کھجور کی شاخوں پر تم کو اس طرح کس کے سولی دوں گا کہ تم بالکل ادھر ادھر نہ ہو سکو گے تو گویا آیت کے اندر استعلاء مشبہ ہوا اور ظرفیت مشبہ بہ اور یہ ظرفیت متعلق ہے فی کے معنی کا لہٰذا اس تشبیہ کے واسطے فی کو مشبہ کے اندر استعمال کر لیا اب بحث کا حاصل سمجھ لیجئے۔

حاصل بحث یہ ہے کہ علیٰ کا استعمال علیٰ ہدی من ربھم میں علیٰ کے حقیقی معنی کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ استعارہ تبعیہ کے طور پر ہے اور علیٰ حقیقی معنی کے اعتبار سے اس لئے مستعمل نہیں کہ ہدیٰ کے اوپر متقین اس طور پر مستعلی نہیں جس طرح کہ زید چھت پر کیونکہ ہدیٰ ایک معنوی چیز ہے جو جسم انسانی کے ساتھ قائم ہوتی ہے کوئی حسی چیز نہیں حالانکہ استعلاء حقیقی کے واسطے مستعلی علیہ کا حسی ہونا ضروری ہے پس جب اس آیت کے اندر استعلاء حقیقی نہیں ہو سکتا تو لا محالہ علیٰ کا استعمال استعارہ تبعیہ کے طور پر ماننا پڑے گا اور اس کی صورت یہاں یہ ہوگی کہ متقین کے تمکن من الہدیٰ اور استقرار علی الہدیٰ کو تشبیہ دی گئی اس شخص کی حالت کے ساتھ جو کسی چیز پر سوار ہو لیکن اس کے استعلاء کے ساتھ تو تشبیہ دی گئی تو گویا مشبہ تمکن من الہدیٰ ہوا اور مشبہ بہ استعلاء علی المرکوب ہوا اور چونکہ استعلاء متعلق ہے علیٰ کے معنی کا لہٰذا اس کے واسطے علیٰ کو مشبہ کے اندر استعمال کر لیا پس علیٰ کا استعمال آیت کے اندر استعارہ تبعیہ کے طور پر ہو گیا اس تقریر کے اعتبار سے قاضی کی عبارت میں تمثیل کا لفظ تصویر کے معنی میں ہوگا جس کا مطلب یہ ہے کہ آیت کے اندر علیٰ کا استعمال کر کے متقین کے تمکن من الہدایت کو استعلاء راکب کی صورت میں پیش کرنا مقصود ہے کیونکہ جب کسی معقول چیز کو محسوس کی صورت میں پیش کر دیا جاتا ہے تو وہ اوقع فی النفس ہو جاتی ہے جیسے کہ شجاعت زید جو ایک معنوی چیز ہے زید کو اسد کے ساتھ تشبیہ دینے کی صورت میں واضح اور نمایاں ہو جاتی ہے۔ بعض لوگوں نے یہ کہا کہ تمثیل یہاں تصویر کے معنی میں نہیں بلکہ تمثیل کا لفظ اہل معانی کی اصطلاح کے مطابق واقع ہوا ہے تمثیل اہل معانی کے نزدیک کہتے ہیں۔ تشبیه هيئة منتزعة من امور متعددة بهيئة یعنی چند امور سے ایک ہیئت کو منتزع کیا جائے اور اس کو مشبہ کی جانب میں رکھا جائے اور اسی طرح چند امور سے ایک ہیئت منتزع کر کے اس کو مشبہ بہ کی جانب میں رکھا جائے اور پھر اس ہیئت منتزعہ کو اس ہیئت منتزعہ کے ساتھ تشبیہ دی جائے آیت کے اندر اس کی صورت یہ ہوگی کہ مشبہ کی جانب میں متقین ہیں اور ہدایت ہے اور ایک ان کا تمکن من الہدایت ہے اور مشبہ بہ کی جانب میں راکب ہے مرکوب ہے اور راکب کا مرکوب پر استعلاء پس ہر ایک کی جانب میں تین تین چیزیں ہیں اور ہر تین چیزوں سے ایک ہیئت منتزع کر کے ایک کو دوسرے کے ساتھ تشبیہ دی گئی۔ اور اس کی جہت میں علیٰ کا استعمال کیا گیا ہے پس آیت کے اندر ہیئت اجتماعیہ کو دیکھتے ہوئے تمثیل ہے اور علیٰ پر نظر رکھتے ہوئے استعارہ تبعیہ بھی ہے۔

وقد صرحوا به فی قولهم امتطى الجهل۔ چونکہ ہدایت کو جو ایک معنوی شئ ہے ایک حسی چیز یعنی مرکوب کے ساتھ تشبیہ دینا ایک نادر امر تھا اس لئے قاضی صاحب اس قسم کی تشبیہ کے چند شواہد اس عبارت سے پیش کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں وقد صرحوا به جس کا حاصل یہ ہے کہ اس تشبیہ کو نادر نہ سمجھو آیت کے اندر کے علاوہ علیٰ کا استعمال کر کے ایک معنوی چیز کو حسی کے ساتھ محض تشبیہ دی گئی مقصود بالذات یہ تشبیہ نہیں ہے اہل عرب نے تو بالعادت اور بالقصد ایک چیز کو حسی کے ساتھ تشبیہ دی ہے جیسے کہ امتطى الجهل واقتفى الغوی اس میں جہل اور گمراہی جو معنوی چیزیں ہیں ان کو مرکوب کے ساتھ جو ایک حسی چیز ہے تشبیہ دی گئی اور یہاں تشبیہ استعارہ بالکنایہ کے طور پر ہے یعنی جہل اور غوی کو دل ہی دل میں مرکوب کے ساتھ تشبیہ دی گئی لیکن مشبہ بہ کو ذکر نہیں کیا گیا البتہ اس تشبیہ پر دلالت کرنے کے

وَذٰلِكَ اِنَّمَا يَحْصُلُ بِاسْتِفْرَاغِ الْفِكْرِ وَ اِدَامَةِ النَّظْرِ فِيْمَا نُصِبَ مِنَ الْحُجَجِ وَ الْمُوَاظَبَةِ عَلٰى مُحَاسَبَةِ النَّفْسِ فِي الْعَمَلِ ۔

ترجمہ :۔ اور ہدایت پر جماؤ حاصل ہو سکتا ہے اللہ تعالیٰ کے قائم کردہ دلائل میں قوت فکریہ کو مشغول کر دینے اور ان میں ہمیشہ نظر عبرت ڈالنے سے ، نیز اعمال کے سلسلے میں اپنے نفس کا پابندی کے ساتھ محاسبہ کرنے سے ۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) واسطے لازم مشبہ یعنی استعلاء کو جس کے معنی ہیں کسی شئی کو سواری بنالینا بطور تخییل کے ذکر کر دیا گیا ۔ پس استعلاء بالحبل یا بالقوی کے اندر لفظ حبل اور قوی تو بطور استعارہ بالکنایہ کے استعمال ہوئے اور استعلاء بطور استعارہ تخییلیہ ۔

ایسے ہی اقتعد غارب الہوی میں بھی ہوی جو ایک معنوی شئی ہے اس کو تشبیہ دی گئی ہے مرکوب کے ساتھ اور تشبیہ میں استعارہ بالکنایہ کے طور پر جعل دل ہی دل کے اندر ہوی کو مرکوب کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے ۔ اور مشبہ بہ کو ذکر نہیں کیا گیا بلکہ مشبہ بہ پر دلالت کرنے کے واسطے مشبہ بہ کے لوازم اور مناسبات کو ذکر کر دیا گیا ۔ لازم تو لفظ غارب ہے کیونکہ غارب جسم مرکوب کے اس حصہ کا نام ہے جو کوہان اور گردن کے درمیان میں ہوتا ہے اور یہ حصہ سواری کے واسطے لازم ہے اور لفظ اقتعد مناسبات مشبہ بہ میں سے ہے کیونکہ اقتعاد کے معنی بیٹھنے کے آتے ہیں اور ظاہر ہے کہ بیٹھنا سواری کے لئے مناسب ہے پس اس قول کے اندر تین استعارے ہیں اول استعارہ بالکنایہ جو لفظ ہوی میں موجود ہے ۔ دوم استعارہ تخییلیہ جو لفظ غارب میں ہے ۔ سوم استعارہ ترشیحیہ جو لفظ اقتعد میں ہے ۔ تاقانی صاحب کی عبارت کا حاصل یہ نکلا کہ جب اہل عرب معنویات کو حسیات کے ساتھ بالقصد اور بالتصریح تشبیہ دیتے ہیں پس آپ کے اندر اگر ضمناً ایک معنوی شئی کو ایک محسوس شئی کے ساتھ تشبیہ دیدی گئی تو اس میں کوئی ندرت اور استبعاد نہیں ہے ۔

تشریح :۔ صاحب بیان سے تاقانی صاحب ہدایت پر مستقر ہونے کا طریقہ بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ استقرار علی الہدایت دو قوتوں کے کمال سے حاصل ہوگا اول قوت نظریہ دوم قوت عملیہ ۔ قوت نظریہ سے مراد اعتقادیات ہیں اور عملیہ سے مراد اعمال ہیں ۔ قوت نظریہ کے کامل بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ انسان ان دلائل کے اندر غور کرے جو دلائل اللہ تعالیٰ نے خود اس عالم دنیا میں قائم کئے ہیں خواہ ان کا تعلق خود انسان کی ذات سے ہو یعنی خود انسان کی ذات میں وہ دلائل موجود ہوں جن کو دلائل نفس کہا جاتا ہے یا ان کا تعلق انسان کے علاوہ کسی اور چیز سے ہو جن کو دلائل ارضی کہا جاتا ہے یا آسمان پر رہنے والی چیزوں سے ہو جن کو دلائل سماوی کہا جاتا ہے ، بہر حال حاصل یہ ہے کہ جب انسان دلائل نفس اور دلائل ارضی اور دلائل سماوی کے اندر دلالت

وَنُكِّرَ هُدًى لِلتَّعْظِيمِ فَكَأَنَّهُ أُرِيدَ بِهِ ضَرْبٌ لَا يُبْلَغُ كُنْهُهُ وَلَا يُقَادَرُ قَدْرُهُ وَنَظِيرُهُ قَوْلُ الْهُذَلِيِّ ـ

فَلَا وَأَبِي الطَّيْرِ الْمُرِبَّةِ بِالضُّحَى ۞ عَلَى خَالِدٍ لَقَدْ وَقَعْتَ عَلَى لَحْمٍ

وَأُكِّدَ تَعْظِيمُهُ بِأَنَّ اللّٰهَ تَعَالَى مَانِحُهُ وَالْمُوَفِّقُ لَهُ وَقَدْ أُدْغِمَتِ النُّونُ فِي الرَّاءِ بِغُنَّةٍ وَبِغَيْرِ غُنَّةٍ۔

ترجمہ: اور ہدی کو تعظیم کے لئے نکرہ لایا گیا ہے گویا ایک بڑی قسم سے اس قسم ہدایت کا ارادہ کیا گیا ہے۔
کہ جس کی تہ تک نہیں پہنچا جا سکتا۔ اور نہ اس کی ہمسری کی جا سکتی ہے اور ہدی کی نظیر ہذلی کا شعر
فلا وابی الطیر المربۃ ہے یعنی اے مخاطب ہو تو سمجھا وہ بات نہیں بلکہ ان پرندوں کے آباء کی قسم جو چاشت
کے وقت خالد کی لاش پر گرے ہیں یقیناً وہ بہت بڑے گوشت پر گرے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ نے ہدایت کی
عظمت کو یہ بتلا کر اور پختہ فرما دیا کہ وہ خود اس کے عطا کرنے والے اور اس کی توفیق دینے والے ہیں۔ من
کے نون کو راء میں مدغم کر دیا گیا ہے یہ ادغام بعض کے نزدیک غنہ کے ساتھ ہے اور بعض کے نزدیک
بغیر غنہ کے ہے۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) نظر ڈالے گا اور غور و فکر سے کام لے گا تو اس کے اعتقادات یعنی توحید کی وحدانیت اور اس کی
الوہیت اور قرآن کا کلام اللہ ہونا اور حضورؐ کی رسالت وغیرہ سب کامل ہو جائیں گے اور قوت عملیہ کے کامل
بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ انسان اپنے نفس کا عمل کے اعتبار سے محاسبہ کیا کرے یعنی ہر روز یہ سوچے اور حساب لگائے
کہ آج مجھ سے کتنے اچھے عمل ہوئے ہیں اور کتنے برے عمل ہوئے ہیں جو برے عمل ہوئے ان پر پچھتائے اور ان کے ترک
کرنے کا آئندہ عزم کرے اور جو اچھے اعمال ہوئے ہیں ان کے اندر اضافہ کرے اور ان پر ثابت رہنے کا پورا اہتمام کرے
اور قرآن پاک میں ان دونوں قوتوں کی تکمیل کی طرف انسان کو دعوت دی گئی چنانچہ ان فی اختلاف اللیل
سے افلا تعقلون تک قوت نظریہ کی تکمیل کی طرف انسان کو ابھارا ہے اور ولتنظر نفس ما قدمت
لغد میں انسان کو قوت عملیہ کی تکمیل کی طرف دعوت دی ہے یعنی غور کرو تنظر کے اندر یہ حکم دیا گیا کہ تم
اپنے اعمال گذشتہ پر نظر رکھو اور اعمال گذشتہ پر نظر ڈالنا محاسبۃ النفس کہلاتا ہے اور محاسبۃ النفس
سبب ہے تکمیل اعمال کا۔ پھر آیت کے اندر صراحۃً تو محاسبہ کی دعوت دی گئی لیکن التزاماً اعمال کی تکمیل کی
طرف اشارہ کر دیا۔

تفخیمٌ لہٗ:- اب یہاں سے تیسری بحث شروع کر رہے ہیں اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ ہُدًی کو نکرہ لایا گیا ہے مقصد نکرہ لانے سے ہدایت کی عظمت کو ظاہر کرنا ہے اس موقع پر یہ سمجھ لیجئے کہ نکرہ لانے سے عظمت کس طور پر ظاہر ہوتی ہے تو اس کی تشریح یہ ہے کہ نکرہ لانے کا مقصد اصلی یہ ہے کہ اس کو بالکل مبہم رکھدیا جائے اب مبہم رکھنے کی دو وجہیں ہیں کبھی اس لئے مبہم رکھا جاتا ہے کہ شئی بہت ہی عظیم الشان ہوتی ہے اور اپنے رتبہ کے اعتبار سے اتنی بڑھی ہوئی ہوتی ہے کہ اس کی تحدید اور تعیین نہیں ہو سکتی لہٰذا مبہم رکھ کر اس کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ یہ شئی بہت ہی عظیم الشان ہے اس کی تہ تک اور اس کی حقیقت تک کوئی شخص نہیں پہونچ سکتا چنانچہ فغشیہم من الیم ما غشیہم اور فاوحیٰ الیٰ عبدہ ما اوحیٰ کے اندر اسم موصول مبہم لانے سے یہی مقصد پیش نظر ہے اور کبھی ابہام کی وجہ تحقیر ہوتی ہے یعنی ایک شئی اپنی حقارت کی وجہ سے بیان میں نہیں لائی جاتی ہے جیسے کہ فوج کے اندر جب کوئی معمولی سپاہی کسی جماعت کو قتل کر دیا جائے تو کہتے ہیں نفر یا ایک جماعت کو ہلاک کر دیا گیا۔ بہر نوع ابہام کی یہ دو وجہیں ہیں ایک شئی کی عظمت دوم شئی کی حقارت اب رہی یہ بات کہ کہاں عظمت سبب ہوگی ابہام کا اور کہاں حقارت تو اس کا مدار قرینہ پر ہے جیسا قرینہ ہوگا اس کے مطابق تعیین کی جائے گی۔

یہ سمجھ لینے کے بعد اب سمجھئے کہ ہُدًی کو مبہم ذکر کرنے کی وجہ اس کی عظمت کو ظاہر کرنا ہے گویا ہُدًی سے اس قسم کی ہدایت مراد ہے کہ جس کی نہایت کو کوئی شخص نہیں پہونچ سکتا ہے اور عظمت کے سبب ہونے پر قرینہ مقام مدح ہے۔

ونظیرہ قول الھذلی:- اب یہاں سے قاضی صاحب ہُدًی کی نظیر میں ایک شعر پیش کر رہے ہیں — جس کے اندر تنکیر برائے تعظیم ہے۔ شعر یہ ہے ؎

فلا وابی الطیر المربۃ بالضحیٰ ∴ علیٰ خالد لقد وقعت علیٰ لحم

یہاں پر استشہاد لقد وقعت علیٰ لحم میں ہے کہ عظمت کی وجہ سے اس کو نکرہ ذکر کیا گیا ہے یعنی وہ گوشت بہت ہی باعظمت گوشت ہے۔ یہ شعر ہذلی نے خالد بن زہیر کے مرثیہ میں کہا تھا جبکہ اس کو قتل کر دیا گیا تھا اور پرندے اس کی لاش پر پڑ کر گوشت نوچ رہے تھے۔

اس شعر کے حل کرنے کے سلسلے میں شراح کے تین قول ہیں اول یہ کہ لا کو زائد اور ابی الطیر میں لفظ اب کو مقسم بہ مانا جائے جس طرح کہ لا قسم کے اندر لایا جاتا ہے اور واؤ قسم معنی میں اقسم کے ہے اور جس طرح جریر کے قول لا ام اکم السلام میں لفظ [illegible] زائد ہے اور طیر کی صفت المربۃ ماخوذ ہے ارب بالمکان سے۔ یہ لفظ عرب والے اس وقت بولتے ہیں جبکہ کوئی شخص کسی منزل میں اقامت اختیار کرکے وہیں رہ جاتا ہے اور بالضحیٰ اس مربۃ سے متعلق ہے پس المربۃ بالضحیٰ کا ترجمہ یہ ہوگا کہ وہ چڑیاں جو خالد کے اوپر دوپہر کے وقت میں بڑی دلچسپی اور ذوق و شوق سے گر رہی تھیں۔ اور اصل عبارت وابی الطیر المربۃ بالضحیٰ ہوگی کہ اس کے اندر واؤ قسم کا ہے اور مقسم بہ لفظ طیر ہے اور لقد وقعت جواب قسم ہے اور لحم کو عظیم الشان اور رفیع الشان

اس وجہ سے شاعر نے اس کے نفس اور اس کے گوشت کو بھی عظیم الشان سمجھا اور چونکہ گوشت عظیم الشان ہے اس وجہ سے اس گوشت پر گرنے والی چیزوں کو بھی عظیم الشان سمجھ کر قسم کھا رہا ہے جس طرح کسی عظمت والی چیز کی قسم کھائی جاتی ہے لہٰذا شعر کا ترجمہ یہ ہوگا کہ قسم کھاتا ہوں ان چیزوں کی جو روبیر میں خالد کے اوپر گر رہے ہیں یقیناً وہ چیزیں بہت ہی عظمت گوشت پر گر رہی ہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ لفظ لا اور باب کو غیر زائد مانا جائے بلکہ لا کو رد کلام سابق کے لئے مانا جائے اور ابن کا لفظ اصل میں ابنی تھا اضافت کی وجہ سے نون جمع کو حذف کر دیا گیا بس ابنی رہ گیا ہے کہ عظیم الشان تھی اس وجہ سے ان کی عظمت کا اثر ان کے اصول میں بھی آگیا اور اس عظمت کی وجہ سے شاعر نے ان کے اصول کی قسم کھائی ہے لہٰذا ترجمہ یہ ہوگا کہ اے مخاطب ایسی بات نہیں جیسا تم سمجھتے ہو ان چیزوں کے اصول کی قسم جو روبیر کے وقت خالد پر گر رہی ہیں یقیناً اے عزیز تو بہت ہی عظمت گوشت پر واقع ہوئی ہو اس صورت میں وقعت مؤنث حاضر کا صیغہ ہوگا یا غائب کو ترک کر کے خطاب کی طرف التفات کیا گیا۔

تیسرا قول بھی اس دوسرے قول کے تمام اجزاء میں متفق ہے مگر فرق اتنا ہے کہ وہ ابنی کو جمع نہیں مانتے بلکہ وہ مفرد مانتے ہیں اور اس سے مراد خالد کو لیتے ہیں اور چونکہ چیزیں یہاں اس کے گوشت سے استفادہ کر رہے ہیں اور غور کر کے حاصل کر رہی ہیں اس لئے خالد کو ابو العیر سید بنا لیا اور اس کی قسم کھائی گئی ان تینوں قولوں میں سے دوسرے قول کو شراح نے ترجیح دی ہے کیونکہ کلام کے اندر کسی لفظ کو زائد ماننے سے بہتر یہ ہے کہ اس کو وہ معنی رکھا جائے اور یہ بات فقط دوسرے قول میں حاصل ہو سکتی ہے اور جن لوگوں نے کہا کہ ابنی مفرد ہے یہ بھی درست نہیں ہے کیونکہ اگر ابنی مفرد ہوتا تو یا کے ساتھ نہ لکھا جاتا بس ابنی یہاں جمع ہے اصل اس کی ابنین تھی نون جمع حذف ہو گیا۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ ابن کی جمع مذکر سالم لانا خلاف قیاس ہے قیاس کے مطابق اس کی جمع آنا چاہئے جس طرح دوسرے اسماء ستہ مکبرہ کی جمع افعال کے وزن پر آتی ہے مثلاً نحو کی جمع انحاء آتی ہے لیکن صرف اس خلاف قیاس کے احتمال نکل آنے کی وجہ سے وہ قول مرجوح نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ بسا اوقات ضروریات کے باعث خلاف قیاس امور کا اختیار کرنا بھی مطابق قیاس ہو سکتا ہے بس ہو سکتا ہے یہاں پر بھی شاعر کو کوئی ضرورت شعری وزن بیت یا دوسری کسی بنا پر شاعر نے خلاف قیاس امر کا ارتکاب کیا ہے۔

والله تعالیٰ اعلم۔ یہاں الله تعالیٰ مالک الملک بیان ہے قاضی صاحب ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں اشکال یہ ہے کہ آیت کے اندر من ربهم کا لفظ بے فائدہ اور تحصیل حاصل معلوم ہوتا ہے کیونکہ من ربهم میں من ابتدائیہ ہے اور من ابتدائیہ اس کو کہتے ہیں جو اپنے ما قبل کو مبتدا اور اپنے مابعد کو منتہا قرار دے بس آیت کے معنی یہ ہوئے کہ متقین اس ہدایت پر ہیں جس ہدایت کا آغاز ان کے رب کی جانب سے ہوا ہے تو گویا من ربهم کے لفظ سے یہ بتایا گیا کہ ہدایت سے مراد الله کی ہدایت ہے اور ہدایت دینے والا خدا ہے حالانکہ یہ بات بغیر لفظ من ربهم کے ذکر ہوئے بھی صرف ہدی سے سمجھ میں آتی ہے کیونکہ جب الله تعالیٰ نے آیت لا تهدی من احببت کے اندر نفس ہدایت کی غیر سے بالکل نفی کر دی اور ولکن الله یهدی من یشاء کے اندر

وَأُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. كرّر فيه اسم الإشارة تنبيهًا على أنّ اتصافهم بتلك الصفات يقتضي كل واحدة من الأثرتين وأنّ كُلًّا منهما كافٍ في تميزهم بها عن غيرهم ووُسّط العاطف لاختلاف مفهوم الجملتين ههُنا بخلاف قوله أُولٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ فإن التسجيل بالغفلة والتشبيه بالبهائم شيء واحد فكانت الجملة الثانية مقررة للأولى فلا يناسب العطف.

ترجمہ:- اور یہی لوگ ہیں اپنی مراد پانے والے۔ اس جملہ میں اولئک اسم اشارہ دوبارہ اس لئے لایا گیا تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ متقین کا صفات مذکورہ کے ساتھ متصف ہونا ان دونوں امتیازی نتیجوں میں سے ہر ایک کا متقاضی ہے نیز اس تنبیہ کے لئے بھی کہ ان دونوں امتیازی نتائج (ہدایت رب اور فلاح اخروی) میں سے ہر ایک متقین کو غیر متقین سے ممتاز کرنے میں کافی ہے اور اس جملہ اور ما قبل والے جملہ کے درمیان حرف عاطف اس لئے لایا گیا کہ ان دونوں جملوں کا مفہوم باہم مختلف ہے بخلاف فرمان باری اولئک کالانعام بل ھم اضل اولئک ھم الغفلون (یہی لوگ چوپایوں کی مانند ہے بلکہ ان سے بھی زیادہ گئے گذرے ہیں یہی لوگ غافل ہیں) کہ ان دو جملوں کے بیچ میں حرف عاطف نہیں لایا گیا۔ کیونکہ مفہوم متحد ہیں اس لئے کہ کفار پر غفلت کا حکم لگانا اور ان کو بہائم کے ساتھ تشبیہ دینا ایک ہی چیز ہے لہٰذا اس کلام میں دوسرا جملہ پہلے جملہ کی تاکید واقع ہوگا پس عطف نازیبا ہوگا۔

تفسیر:- اس آیت کے ماتحت پانچ بحثیں ہیں اول تکرار اولئک اور درمیان میں حرف واؤ کو ذکر کرنے کے متعلق دوم لفظ ھم کے متعلق سوم لفظ مفلح کی تحقیق کے بارے میں چہارم قاضی صاحب کی تنبیہ کی تشریح پنجم علم کلام کے ایک مسئلہ کے متعلق۔ اول بحث کے اندر دو چیزیں بیان ہوئی ہیں اول تکرار اولئک دوم حرف عطف کا ذکر کرنا۔ پہلی چیز کی تشریح یہ ہے کہ اس موقع پر ایک اعتراض ہوتا ہے وہ یہ کہ جب مفلحون کا محکوم علیہ بھی اولئک ہے جو علی ہدی من ربہم کا محکوم علیہ ہے تو پھر اولئک کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے بغیر تکرار اولئک کے ھم المفلحون کو بطور عطف کے ذکر کر دیتے اور اولئک علی ہدی من ربہم وھم المفلحون فرما دیتے۔ قاضی صاحب نے لفظ کرر سے اسی کا جواب دینے کی کوشش کی ہے۔

جواب سے پہلے یہ سمجھ لیجیے کہ قاضی صاحب نے اپنی عبارت میں المتقین کا لفظ استعمال کیا ہے جو متقی سے اتقاء کا اور اتقاء کبھی تو استعمال ہوتا ہے اجتناب کے معنی میں جیسے کہ معنی مختار ہو چکے ہیں اور کبھی اختیار کے معنی میں استعمال ہوتا ہے یعنی وہ شخص جس کے ذریعہ سے کسی کو امتیازی شان بخشی جائے پہلی صورت میں اتقاء مصدر ہوگا اور دوسری صورت میں اسم ہوگا قاضی صاحب کی عبارت میں دوسرے معنی مراد ہیں۔

اب لیجیے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اسم اشارہ کو مکرر ذکر کرنے میں دو باتوں پر تنبیہ کرنا مقصود ہے پہلی تنبیہ یہ کہ متقین کے جو دو وصف امتیازی ہیں یعنی فلاح کامل اور مستقر علی الہدایت ہونا ان دونوں وصفوں کا پایا جانا مستقلاً صفات مذکورہ کا تقاضا کرتی ہیں یعنی جس طرح صفات مذکورہ متقین کے مستقر علی الہدایت ہونے کے لئے مستقلاً علت ہیں اسی طرح صفات مذکورہ متقین کے فلاح کامل کے ساتھ متصف ہونے کے لئے بھی مستقلاً علت ہیں۔ صفات مذکورہ کا علت ہونا تو ظاہر ہے اس لئے کہ استقرار علی الہدایت اور فلاح کامل کے حکم کو اسم اشارہ پر مرتب کیا گیا ہے اور یہ بات پہلے بھی ثابت ہو چکی ہے کہ اسم اشارہ کو ذکر کرنا بعینہ موصوف بالصفات کو ذکر کرنا ہے پس اولئک پر حکم کو مرتب کرنا صفات پر مرتب کرنا ہے اور جن صفات پر حکم مرتب کیا جاتا ہے وہ صفات ترتب حکم کے لئے علت ہوتی ہیں پس اولئک سے جن صفات کی طرف اشارہ ہے وہ سب استقرار علی الہدایت اور فلاح کامل کے واسطے علت ہیں لہذا صفات کا علت ہونا تو ثابت ہو گیا اور استقلال اس طور پر ثابت ہوگا کہ اولئک دوبارہ ذکر کرنا بعینہ صفات کو دوبارہ ذکر کرنا ہے اور تعدد علت تقاضا کرتا ہے تعدد معلول کا پس جب اولئک کو دوبارہ ذکر کر دیا گیا تو معلوم ہو گیا کہ صفات دو چیزوں کے لئے مستقل طریقہ پر علت بن رہی ہیں۔ برخلاف اس کے کہ صرف عطف کے ذریعہ ذکر کیا جاتا کیونکہ اس صورت کے اندر دونوں چیزوں کا مستقل معلول ہونا ثابت نہ ہوتا کیونکہ واؤ جمعیت کے لئے آتا ہے پس واؤ کو ذکر کرنے کی صورت میں یہ ثابت ہوتا کہ ان دونوں کا مجموعہ معلول اور مقتضی ہے صفات مذکورہ کا اور ہر واحد کا مستقلاً معلول ہونا ثابت نہ ہوتا۔

اور دوسری تنبیہ یہ ہے کہ اولئک کو مکرر ذکر کرنے سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ متقین کے واسطے دنیا کے اندر مستقر علی الہدایت ہونا اور آخرت کے اندر بامراد ہونا یہ دو ایسے وصف ہیں کہ ان میں سے ہر ایک متقین کو غیر متقین سے ممتاز کرنے میں کافی ہے۔ ایک اور اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ دعویٰ صرف اولئک ہم المفلحون میں تو ثابت ہو سکتا ہے کیونکہ اس کے اندر المفلحون معرفہ ہے اور جب خبر معرفہ ہوتی ہے تو وہ محصور ہوتی ہے مبتدا کے اندر اور اسی کے واسطے صفت امتیازی ہوتی ہے پس اولئک ہم المفلحون کے معنی یہ ہیں کہ فلاح کے ساتھ صرف متقین ہی متصف ہیں اور مفلح ہونا متقین کے لئے وصف امتیازی ہے لہذا وصف امتیازی ہونا اولئک ہم المفلحون سے تو ثابت ہو گیا لیکن استقرار علی الہدایت کا وصف امتیازی ہونا اولئک علی ہدی من ربہم کی ترکیب سے ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اولئک علی ہدی من ربہم کی ترکیب ایسی نہیں ہے کہ جس میں علی ہدی من ربہم کا اولئک پر حصر ہو اور جب ایسا نہ ہوا تو آپ کا دعویٰ کرنا کہ اولئک کو مکرر لا کر یہ تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک وصف امتیازی ہے درست نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ وصف امتیازی ہونے کا دعویٰ ترکیب اور جملے کے اعتبار سے نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اختصاص بعلت کے اعتبار سے کیا جاتا ہے جس کی تشریح یہ ہے کہ اولئک علیٰ ہدیً من ربہم میں اولئک سے ان صفات کی طرف اشارہ ہے کہ جو صفات استقرار علی الہدایت کے واسطے علت ہیں اور چونکہ یہ مناطقہ کا قاعدہ ہے کہ العلۃ لا تتخلف عن المعلول یعنی علت و معلول میں تخلف نہیں ہوتا یا یوں کہو کہ علت بغیر معلول یا معلول بغیر علت کے پایا جائے لہٰذا جس کے ساتھ یہ صفات یعنی علت متحقق ہوگی اس کے ساتھ استقرار علی الہدایت یعنی معلول بھی متحقق ہوگا۔

اور یہ بات ظاہر ہے کہ یہ صفات متقین ہی میں متحقق ہیں کیونکہ سب تو لہٰذا استقرار علی الہدایت بھی متقین کے لئے مختص ہوگا اور استقرار علی الہدایت متقین کے لئے وصف امتیازی ہوگا پس جب اولئک ہم المفلحون میں اولئک کو دوبارہ ذکر کر دیا تو جس طرح استقرار علی الہدایت کا مستقل طور پر وصف امتیازی ہونا ثابت ہوا تھا اسی طرح فلاح کا بھی مستقل طور پر وصف امتیازی ہونا ثابت ہوگیا پس امتیاز اور اختصاص کا دعویٰ اختصاص بعلت کی بنا پر تھا اور یہ چیز دونوں میں موجود ہے۔

وتوسط العاطف لاختلاف مفهوم الجملتين ههنا۔ یہاں سے قاضی صاحب بحث کے دوسرے جز کو ذکر کر رہے ہیں جس کی تشریح یہ ہے کہ ایک شخص نے اعتراض کیا کہ اولئک علی ہدی من ربہم پر اولئک ہم المفلحون کا واؤ کے ذریعے عطف نہ ہونا چاہئے کیونکہ جو جملہ اولیٰ کا محکوم علیہ ہے وہی جملہ ثانیہ کا بھی محکوم علیہ ہے پس جس طرح اولئک کا اعادہ کر کے ہم المفلحون کا اولئک پر ہم الغافلون کے درمیان محکوم علیہ کو جگہ دی ہے جس طرح اولئک کا اعادہ کر کے واؤ کے ذریعے عطف نہیں کیا گیا ہے اسی طرح یہاں پر بھی واؤ کے ذریعہ عطف نہ ہونا چاہئے تھا۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ معترض نے جس جملے کو اور جملہ اولئک ہم المفلحون کو تشبیہ دی ہے اس میں اور اس جملہ میں بہت بڑا فرق ہے وہ یہ کہ ہم المفلحون اور اولئک علی ہدی من ربہم کے اندر اگرچہ مسند الیہ میں اتحاد ہے مگر دونوں کے مفہوم اور وجود کے اندر اختلاف ہے۔ مفہوم میں اختلاف یہ ہے کہ ہدایت نام ہے الدلالۃ علی ما یوصل الی المطلوب یا الدلالۃ الموصلۃ الی المطلوب کا اور فلاح نام ہے الفوز بالمطلوب کا یعنی مقصود کو پا کر بامراد ہو جانا اور ظاہر ہے کہ مقصود کسی ذات کو پالینے اور اس کی راہ کو پالینے میں بہت بڑا فرق ہے پس فلاح اور ہدایت میں مفہوم کے اعتبار سے تو فرق ظاہر ہوگیا اور وجود کے اعتبار سے اختلاف یہ ہے کہ ہدایت کا وجود دنیا میں ہے اور فلاح آخرت میں نصیب ہوگی پس فلاح اور ہدایت میں مفہوم اور وجود دونوں اعتبار سے اختلاف ہے نیز دونوں جملوں میں مقصود کے اعتبار سے بھی اختلاف ہے بایں طور کہ اولئک علی ہدی من ربہم کو ذکر کر کے مومنین کے حال کو ثابت رکھنا یا دلانا مقصود ہے اور اولئک ہم المفلحون کو ذکر کر کے نعمت آخرت سے نوازنا مقصود ہے پس دونوں جملوں کے اندر مسند الیہ کے اعتبار سے اتحاد اور مفہوم اور وجود اور مقصود کے اعتبار سے اختلاف ہے جس کی وجہ سے ان دونوں جملوں میں کمال اتصال اور کمال انقطاع کے بین بین کی صورت پیدا ہوگئی اور جب دونوں جملوں

میں اس قسم کی صورت ہوتی ہے وہاں واؤ کے ذریعہ سے عطف کیا جاتا ہے لہذا اولئک ہم المفلحون کا اولئک علیٰ ہدی من ربہم میں بذریعہ واؤ اسی وجہ سے عطف کر دیا گیا بخلاف جملہ مقیس علیہ یعنی اولئک کالانعام بل ہم اضل اس لئے کہ ان دونوں میں باوجود مسند الیہ کے باوجود دونوں جملوں کے مقصود کے اندر بھی اتحاد ہے اس طور پر کہ اولئک کالانعام کے اندر کفار کو بہائم کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور وجہ شبہ غفلت ہے تو گویا تشبیہ دے کر غفلت کے معنی پیدا کرنا مقصود ہے اور اولئک ہم الغافلون کے اندر صراحۃً غفلت کا اثبات کیا گیا ہے پس جب تشبیہ بالبہائم اور اثبات غفلت دونوں ایک چیز ٹھہری تو پھر دوسرے جملہ کو ذکر کرنا محض تاکید کے طور پر ہوگا اور تاکید اور مؤکد کے درمیان کمال اتصال ہوتا ہے لہذا اولئک ہم الغافلون اور اولئک کالانعام کے اندر کمال اتصال ہے اور جہاں کمال اتصال ہوتا ہے وہاں پر عطف مناسب نہیں ہوتا اسی وجہ سے جملہ مقیس علیہ میں العطف مناسب نہیں ہے پس معترض کا مذکورہ آیت کے دونوں جملوں کو ان جملوں پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

وهو فصل يفصل بين الخبر عن الصفة الخ اب یہاں سے دوسری بحث لفظ ہم کے متعلق ذکر کر رہے ہیں تو لفظ ہم کے متعلق یہ سمجھ لیجئے کہ بعض نحاۃ بالاتفاق ضمیر ہم کو فاصل بین الصفت والخبر مانتے ہیں یعنی لفظ ہم خبر کو صفت سے ممتاز کر دیتا ہے اور یہ طے شدہ ہے کہ لفظ ہم فصل ہے لیکن اسی بارے میں اختلاف ہے کہ آیا یہ اسم ہے یا حرف تو بعض بصریین اس کو حرف قرار دیتے ہیں اور دیگر نحات اس کو اسم قرار دیتے ہیں۔ پھر جن لوگوں نے اس کو اسم قرار دیا ہے ان کے دو فرقے ہیں بعض نے اس کو اسم ملغیٰ قرار دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اس کے لئے کوئی محل اعراب نہیں ہوگا اور بعض نے کہا کہ یہ مبتدا ہے اور محل رفع میں ہے۔

جو لوگ حرف ہونے کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ ضمیر فصل کے لانے سے مقصود یہ ہے کہ مخاطب پر کھل جائے کہ اس ضمیر کے بعد آنے والا کلمہ خبر ہے صفت نہیں ہے مثلاً جب آپ نے کہا زید العالم یا اولئک المفلحون تو اس موقع پر مخاطب یہ سمجھ سکتا ہے کہ عالم زید کی صفت ہوگی اور اسی طرح سے المفلحون اولئک کی صفت ہوگا۔ کیونکہ ان دونوں کو صفت قرار دینے میں کوئی چیز مانع نہیں ہے اور جب مخاطب ان دونوں کو صفت سمجھے گا تو موصوف اور صفت کو ملا کر ایک مسند الیہ قرار دے گا اور خبر کا منتظر ہوگا یا کلام کو ناقص سمجھے گا لیکن جب آپ نے المفلحون سے پہلے ہم کو ذکر کر دیا تو معلوم ہو گیا کہ یہ المفلحون خبر ہے صفت نہیں کیونکہ اگر المفلحون کو صفت قرار دو تو پھر ہم کی دو صورتیں ہیں یا تو لفظ ہم اور ضمیر فصل دونوں کی صفت قرار دو گے یعنی ضمیر فصل کو جزو صفت مانو گے اور یا ضمیر فصل کو چھوڑ کر صرف المفلحون کو صفت قرار دو گے اگر آپ نے ضمیر کو جزو صفت مانا تو اس صورت میں ضمیر کا صفت بننا لازم آئے گا حالانکہ ضمیر کے بارے میں علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ضمیر نہ موصوف بن سکتی ہے اور نہ صفت نیز جزو صفت قرار نہیں دے سکتے۔

وتعریف المفلحین للدلالۃ علی ان المتقین ھم الناس الذین بلغک انھم المفلحون فی الاخرۃ او الاشارۃ الی ما یعرفہ کل واحد من حقیقۃ المفلحین وخصوصیاتھم ۔

ترجمہ :- اور مفلحون کو معرف باللام ذکر کرنا مخاطب کو اس بات پر آگاہ کرنے کے لئے ہے کہ متقین وہی لوگ ہیں جن کے بارے میں تمہیں معلوم ہوا ہے کہ وہ مفلحین ہیں۔ یا الف لام سے مفلحین کی حقیقت اور خصوصیات کی جانب اشارہ کرنا منظور ہے جسے ہر شخص پہچانتا ہے۔

تشریح :- لام تعریف کے متعلق جو بحث قاضی صاحب نے تمام کی ہے اس کی توضیح کے لئے ضروری ہے کہ کچھ تمہیدی باتیں ذہن نشین کر لی جائیں۔ شیخ عبد القاہر فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص کی جانب صفت انطلاق کی نسبت کرنی ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں زید منطلق کہا جائے بغیر لام تعریف کے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ لام تعریف کے ساتھ زید المنطلق کہا جائے۔ یہ دونوں مثالیں اس چیز میں متحد ہیں کہ ان میں انطلاق کا ذات زید کے لئے ثبوت ہو رہا ہے۔ مگر دونوں کے ثبوت کی نوعیت میں فرق ہے بایں طور کہ پہلی مثال کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو سرے سے وصف انطلاق ہی سے ناواقف ہے یعنی وہ جانتا ہی نہیں کہ کسی سے وصف انطلاق کا صدور ہوا ہے۔ پس جب آپ نے زید منطلق کہا تو آپ نے اسے معلوم کرا دیا کہ وصف انطلاق کا صدور ہوا ہے۔ اس کے برخلاف دوسری مثال کہ اس کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو یہ تو جانتا ہے کہ انطلاق کا کسی سے صدور ہوا ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ کس سے ہوا ہے پس جب آپ نے زید المنطلق کہا تو اسے یہ بتا دیا کہ وہ وصف انطلاق جس کے صدور سے تم پہلے آگاہ ہو زید نامی شخص کے لئے ثابت ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ منطلق نکرہ اس وقت لایا جائے گا جبکہ انطلاق کے صدور سے ناواقف ہے اور معرف باللام اس وقت لایا جائے گا جبکہ صدور سے باخبر ہو لیکن اس کے انتساب سے بے خبر ہو۔

یہ چند کلمات خیال میں رکھتے ہوئے سنئے قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ المفلحون کے لام تعریف میں دو احتمال ہیں عہد خارجی کا ہوگا یا جنس۔ بصورت اول اولئک ہم المفلحون کا مخاطب وہ شخص ہوگا جسے یہ معلوم ہے کہ عالم میں دو گروہ ہیں ان میں سے ایک کے لئے دنیا میں پارسائی اور تقویٰ حاصل ہے اور دوسرا گروہ وہ فلاح اخروی کے ساتھ متصف ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ ان دونوں گروہوں میں عینیت ہے یا غیریت یعنی جو دنیا میں پارسا ہیں وہی مفلحون فی الآخرۃ ہیں یا اور ہیں اور وہ اور۔ تو دیکھئے مخاطب فلاح کو تو جانتا ہے مگر اس کے انتساب یعنی وہ کس کی جانب منسوب ہے اسے نہیں جانتا لہذا جب فرمایا گیا اولئک ہم المفلحون تو اسے بتلا دیا گیا کہ جو لوگ دنیا میں پارسا اور متقی ہیں وہ وہی لوگ ہیں جنہیں تم نے مفلحین سمجھ رکھا ہے۔

تنبیہ: تأمل کیف نبّہ سبحانہ علی اختصاص المتقین بنیل ما لا ینالہ احد من وجوہ شتی بناء الکلام علی اسم الاشارۃ للتعلیل مع الایجاز و تکریرہ و تعریف الخبر و توسیط الفصل لاظہار قدرہم والترغیب فی اقتفاء اثرہم۔

ترجمہ:۔ تنبیہ: غور کرو کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے کس طرح مختلف طریقوں سے اس بات پر تنبیہ فرمائی ہے کہ متقین ہی ان چیزوں کو پانے کے ساتھ مخصوص ہیں جنہیں دوسرا نہیں پا سکتا۔ وہ مختلف طریقے یہ ہیں کہ کلام یعنی حکم جزاء اور حکم فلاح کی بنا اسم اشارہ پر رکھی تاکہ اختصار کے ساتھ ان دونوں حکموں کی علت بھی معلوم ہو جائے اور اسم اشارہ کو مکرر لائے اور پھر خبر کو معرف باللام ذکر کیا نیز درمیان میں ضمیر فصل لائے اور متقین کی اس خصوصیت پر متنبہ کرنے کا مقصد ان کے مرتبہ کا اظہار ہے اور دوسرے کو ان کے نقش قدم پر چلنے کی رغبت دلانی ہے۔

قولہ: مگر شبہ یہ ہے اور اگر لام تعریف کو جنسیت کے لئے مانا جائے تو اس سے مفلحین کی جنس معلوم اور ان کی حقیقت معلومہ کی طرف اشارہ ہوگا اور مفلحین کی حقیقت ان کی وہ خصوصیات ہیں جن کا الذین یؤمنون بالغیب سے وبالآخرۃ ہم یوقنون تک ذکر ہوا۔ شبہ یہ ہوتا ہے لام تعریف کو جنس قرار دینا درست نہیں اس لئے کہ اس صورت میں جنس فلاح ان لوگوں پر منحصر ہو جائے گی جو تمام مذکورہ صفات یعنی ایمان بالغیب اقامت صلوٰۃ ایتاء زکوٰۃ وغیرہ اپنے اندر رکھتے ہیں جس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو لوگ ان میں سے بعض صفات کے حامل ہیں اور بعض سے کورے ہیں مثلاً ایمان بالغیب والکتب السابقہ اور یقین بالآخرت کے ساتھ تو متصف ہیں مگر اقامت صلوٰۃ و ایتاء زکوٰۃ کی صفت ان میں نہیں، وہ مفلحین سے خارج ہیں۔ حالانکہ وہ بھی مفلحین میں داخل ہیں اس لئے کہ فلاح سے حصول جنت مراد ہے اور جنت ہر مومن کو حاصل ہوگی خواہ سابقاً ہو یا غیر سابقاً۔

جواب یہ ہے کہ فلاح سے مطلقاً حصول جنت مراد نہیں بلکہ جنت کا حصول اولی مراد ہے یعنی شروع ہی سے جنت کا حاصل ہونا مراد ہے اور یہ شان صرف انہیں کو حاصل ہے جو مذکورہ تمام صفتوں کے ساتھ متصف ہیں یعنی نماز اور زکوٰۃ! ورنہ بے عمل لوگ گو جنت میں جائیں گے مگر شروع ہی سے نہیں بلکہ اپنا حساب و سزا بھگت کر

تفسیر:۔ قول باری کی تشریح کی عبارت کا واضح ترجمہ جس میں پیش کیا جائے ان کی عبارت کا ترکیبی تعلق ظاہر کرو جس قدر ضروری ہے۔ یعنی کیف آخر جملہ کا استفہام ہے منصوب ہے تأمل کا ظرف واقع ہے اور اسی وجہ سے

محل نصب میں ہے پس اصل عبارت یوں نکلے گی۔ تاملی کی کیفیت تنبیہ اللہ تعالیٰ۔
من وجوہ شتّیٰ جار مجرور مل کر خبر سے متعلق ہو گا تشبیہ کی وجہ سے جیسے رحمہ بعض کی عزیز ہیں متعلق
کے۔ بنا بر الکلام معطوف علیہ اور نکرہ اور تعریف الخبر اور توسیط الفصل اس کے معطوفات معطوف علیہ کے
معطوفات سے مل کر وجوہ شتّیٰ سے بدل واقع ہے۔ لفظ ہار تقی رھم الخ خبر کی علت و غرض ہے۔
اس مختصر سی تمہید کے بعد قاضی صاحب کا منشا سمجھئے۔ قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے
أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ میں مختلف تاکید و حصر کے طرق
استعمال فرما کر اس بات پر آگاہ کیا ہے کہ جو چیزیں ذا فوت کے اندر متقین کے حصے میں آتی ہیں یعنی
ان کا دنیا میں کمال ہدایت پر گامزن ہونا اور آخرت میں فلاح کامل کی دولت سے مالا مال ہونا وہ سب متقین ہی
کے ساتھ مخصوص ہیں دوسرا ان میں سہیم و شریک نہیں اور وہ تاکیدی ذرائع جن کی جانب قاضی نے اشارہ
کیا ہے چار ہیں۔

اول یہ کہ جملہ میں اولٰئک اسم اشارہ لایا اور پھر اولٰئک سے اختصاص پر تنبیہ یوں ہوگی کہ اولٰئک
اجمالاً مابعد کے حکم کی علت کی جانب اشارہ ہوا کیونکہ اولٰئک سے موصوف بالصفات المذکورہ
کی جانب اشارہ ہوتا ہے پس اولٰئک پر کوئی حکم لگانا بعینہ ان صفات پر حکم لگانا ہے اور
جب حکم کسی صفت پر مرتب ہو تو وہ صفت اس ترتب حکم کے لئے علت ہوا کرتی ہے
پس اولٰئک پر حکم لگانے سے یہ معلوم ہوگیا کہ ہدایت دنیوی اور فلاح اخروی
کے واسطے صفات مذکورہ علت ہیں۔ اور یہ بخوبی معلوم ہے کہ اختصاص
علت کے لئے اختصاص معلول لازم ہے پس جب صفات مذکورہ
متقین ہی کے ساتھ مخصوص ہیں تو ان کا معلول یعنی ہدایت
دنیوی اور فلاح اخروی بھی انہیں کے ساتھ مخصوص
ہوگا اور دوسرا اس میں سہیم نہ ہوگا۔

دوسرا ذریعہ اولٰئک کی تکرار ہے۔ اس تکرار سے تخصیص کیونکر پیدا ہوتی ہے یہ بات آیت کے شروع کی بحث
میں گذر چکی ملاحظہ فرمالیں۔

تیسرا ذریعہ۔ خبر کو معرف باللام ذکر کرنا ہے اس لئے کہ جب خبر معرف باللام ہوتی ہے تو وہ مبتداء پر محصور ہوا کرتی
ہے اور چوتھا ذریعہ درمیان میں ضمیر فصل کا ذکر کرنا ہے کیونکہ ضمیر فصل اس حصر و اختصاص کی تاکید کردیا
کرتی ہے جو تعریف خبر کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ قاضی صاحب نے یہ بھی بتایا کہ خدا کا متقین کی خصوصیت سے آگاہ
کرانے کا مقصد ان کی منزلت و مرتبت کا اظہار ہے اور دوسرے لوگوں کو ان کے نقش قدم پر چلنے کی رغبت
دلانی ہے۔

ولو یعطف تعنتهم علیٰ قصتہ المؤمنین۔ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب ہے اور یہ اعتراض وارد ہوتا ہے بیان مناسبت کی وجہ سے۔ اعتراض سے پہلے بطور تمہید کے دو باتیں سمجھنا ضروری ہیں اول یہ کہ تقابل کے اقسام سے تقابل تضاد اور تقابل عدم وملکہ ہیں یہ تقابل تضاد کہتے ہیں ان دو امر وجودی کے درمیان تقابل کا ہونا جو محل واحد پر یکجا نہ آسکتے ہوں اور تقابل عدم وملکہ اس کو کہتے ہیں جو مفہوم وجودی اور مفہوم سلبی کے درمیان میں ہو۔

اب اس باب میں اختلاف ہے کہ کفر وایمان کے درمیان تقابل تضاد ہے یا تقابل عدم وملکہ بعض حضرات تقابل تضاد کے قائل ہیں اور بعض حضرات تقابل عدم وملکہ کے منشا اختلاف کفر کی تعریف ہے اس بات میں تو سب متفق ہیں کہ ایمان تصدیق القلب بما جاء بہ النبی کا نام ہے مگر کفر کی تعریف میں اختلاف ہے بعض حضرات نے کفر کی تعریف کی ہے عدم التصدیق بما جاء بہ النبی کے ساتھ۔

اور بعض حضرات نے جحود القلب بما جاء بہ النبی کے ساتھ تعریف کی ہے جن لوگوں نے عدم التصدیق کے ساتھ تعریف کی ان کے نزدیک کفر وایمان میں تقابل عدم وملکہ ہے کیونکہ عدم التصدیق مفہوم سلبی ہے اور جن لوگوں نے جحود القلب کے ساتھ کفر کی تعریف کی ان کے نزدیک کفر وایمان میں تقابل تضاد ہے کیونکہ جحود القلب جس کے معنی انکار کے وجودی ہے قاضی صاحب بھی ایمان وکفر میں تقابل تضاد مانتے ہیں کیونکہ قاضی نے بھی کفر کی تعریف انکار ما علم کے ذریعہ کی ہے اس تقریر سے کفر وایمان کے درمیان تضاد ثابت ہوا اور کفر وایمان کے موصوفین میں تضاد ان اوصاف کے واسطے سے ہوگا۔

اسی وجہ سے علامہ تفتازانی نے کہا ہے کہ اسود وابیض میں تضاد اس لئے ہے کہ ان کے اوصاف میں تضاد ہے اور تقابل تضاد کو جامع وہمی مانا گیا ہے اور جب دو جملوں کے درمیان جامع ہوتا ہے تو ان دونوں جملوں میں وصل ہوتا ہے اور تضاد جامع وہمی اس لئے ہے کہ قاعدہ ہے کہ الضد اقرب الی الضد خطورا بالبال یعنی ایک ضد کی وجہ سے دوسری ضد کی طرف جلدی خیال پیدا ہو جاتا ہے۔

دوسری بات یہ کہ کمال الانقطاع کے وقت عطف نہیں کیا جاتا ہے۔ اب اشکال سمجھئے۔ اشکال یہ ہے کہ آپ کی مناسبت بیان کرنے سے معلوم ہوا کہ ان الذین کفروا ماقبل کی ضد ہے اور جب ضد ہے تو جامع وہمی پایا گیا اور جب جامع پایا گیا تو پھر عطف کر دینا چاہئے جس طرح کہ إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ میں اسی جامع وہمی کی وجہ سے عطف کیا گیا ہے۔

جواب یہ ہے کہ اس جملہ کو ماقبل سے کمال انقطاع ہے اور کمال الانقطاع کی صورت میں فصل یعنی ترک عطف متعین ہے اس لئے یہاں پر بھی عطف کو ترک کر دیا گیا۔

اب رہی یہ بات کہ کمال انقطاع کیسے ہے تو جواب اس کا یہ ہے کہ دونوں جملوں کی غرض کے اندر اختلاف ہے۔ کیونکہ اول یعنی ذلک الکتاب سے لے کر ہم المفلحون تک کتاب کا تذکرہ ہے اور اس کی رفعت شان اور کمال کو بیان کیا گیا ہے اور کمال کو اس طور پر بیان کیا گیا کہ کتاب سے ریب کی نفی کی گئی اور اس کو ہادی قرار دیا گیا اور ان الذین کفروا سے غرض کفار اور ان کی صفات قبیحہ کو بیان کرنا ہے اور صفات قبیحہ کا بیان اس طور پر ہوا کہ ان کو سرکرم

اور ان کے مابین کمال الاتصال کو واضح طریقہ پر بیان کیا گیا بایں طور کہ ان کے لئے انذار اور عدم انذار کو برابر قرار دیا گیا اور ان پر لا یؤمنون کا حکم متیقن طریقہ پر لگا دیا گیا جس سے معلوم ہوا کہ انتہائی سرکش اور ضدی کامل فی الصفات ہیں۔

حاصل یہ کہ ماقبل کے قصہ سے غرض کتاب اور اس کے اوصاف کا تذکرہ ہے اور ان الذین کفروا سے غرض کفار اور ان کے اوصاف کا تذکرہ ہے اور جب غرض دونوں کی مختلف ہو گئی تو تباین فی الغرض کی وجہ سے کمال انقطاع پیدا ہو گیا اور چونکہ کمال انقطاع کی وجہ سے ترک عطف متعین ہے اس لئے یہاں پر عاطف کو ترک کر دیا گیا لیکن اب بھی اعتراض باقی ہے وہ یہ کہ اگرچہ صراحۃً تباین فی الغرض ثابت ہو گیا لیکن قصہ ان الذین کفروا اور ماقبل میں تقابل تضاد پایا جاتا ہے اس لئے کہ جب کتاب اور اس کے اوصاف بیان کئے گئے تو اس کے ضمن میں مؤمنین اور ان کے اوصاف کا بھی تذکرہ ہوا اور جب مؤمنین کا ان کے اوصاف کے ساتھ تذکرہ ہوا اور پھر ان الذین کفروا سے کفار اور ان کے اوصاف کا تذکرہ ہوا تو ان دونوں میں تقابل تضاد ثابت ہو گیا اور چونکہ تقابل تضاد کی صورت میں جامع وہمی ہوتا ہے لہٰذا عطف کرنا چاہئے تھا کیونکہ جامع کی صورت میں عطف ہوتا ہے۔

جواب یہ ہے کہ بالفرض اگرچہ جامع پایا جاتا ہے مگر چونکہ کمال انقطاع کی وجہ سے اس جامع کا اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ کمال انقطاع کا اعتبار کر کے عطف کو ترک کر دیا گیا کیونکہ علامہ سکاکی نے فصل و وصل کی بحث میں فرمایا ہے۔ وبینہما ای بین الجملتین کمال الانقطاع فان کان بینہما جامع لا یلتفت الیہ لبعد المقام عنہ ومن ہذا القبیل قطع ان الذین کفروا عن ما قبلہ معنی ہذا عن القرآن وان شانہ کیت وکیت وقطع حدیث عن الکفار وتصمیمہم فی کفرہم یعنی انقطاع کی وجہ سے عطف کو ترک کر دیا جائے گا اور اگر دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع کے رہتے ہوئے جامع ہو تو اس کی طرف توجہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس قسم کے جامع کا اعتبار مستبعد ہے چنانچہ اسی قبیل سے ان الذین کفروا کے اندر عطف کو ترک کیا گیا ہے کیونکہ اس سے ماقبل والے جملہ میں قرآن اور اس کی شان کو بیان کیا گیا تھا اور ان الذین کفروا سے کفار اور ان کے رسوخ فی الکفر کو بیان کیا گیا ہے لیکن اشکال کی گنجائش اب بھی باقی ہے وہ یہ کہ تباین فی الغرض اس وقت ثابت ہو گا جبکہ الذین یؤمنون بالغیب کو متقین سے مربوط مانا جائے لیکن اگر اس سے منفصل مانا جائے تو اس صورت کے اندر ان الذین کفروا اور اس کے ماقبل الذین یؤمنون بالغیب کے درمیان اتحاد فی الغرض ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں دونوں جملوں سے مقصود بیان احوال اور بیان احوال رجال ہو گا اور ان الذین کفروا سے کفار اور ان کے احوال کا بیان ہو گا اور جب اتحاد فی الغرض ہو گیا تو عطف ہونا چاہئے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ الذین یؤمنون بالغیب کو متقین سے منفصل ماننے پر بھی کمال انقطاع باقی رہے گا یعنی فصل کی صورت میں بھی کتاب اور اس کے احوال ہی کا بیان کرنا مقصود ہو گا اس لئے کہ فصل کی صورت میں الذین یؤمنون بالغیب جملہ مستانفہ ہو گا اور سوال مقدر کے جواب میں واقع ہو گا اور سوال ماقبل سے پیدا ہو گا بایں طور کہ جب فرمایا ہدی للمتقین تو سوال پیدا ہوا کہ ما بالہم خصوا بالہدایۃ یعنی کیا وجہ ہے کہ متقین ہی کو ہدایت کے ساتھ خاص کیا گیا تو الذین یؤمنون بالغیب سے جواب دیا گیا اور جواب کا حاصل یہ ہوا کہ ایمان بالغیب اور اقامت صلوٰۃ وغیرہ سب اختصاص

بلکہ تاکید نسبت سے مراد معنی لغوی یعنی تحقیق نسبت ہے یعنی نسبت کو پختہ کرنا اس وجہ سے قاضی نے تاکید النسبت کے اوپر تحقیقاً کا عطف کر دیا ہے تاکہ تاکید کے معنی واضح ہو جائیں اور چونکہ اِنّ تاکید کے واسطے ہے اسی وجہ سے اِنّ کو ایسے کلام کے شروع میں لایا جاتا ہے جہاں تاکید مطلوب ہوتی ہے مثلاً جواب قسم کے شروع میں کیونکہ قسم لایا ہے تقویت جزء کا اسی طرح سوالات کے جواب کے شروع میں اِنّ کو لایا جاتا ہے کیونکہ اگر سائل متردد ہے تو جواب میں تاکید لانا مستحب ہوگا اور اگر سائل منکر ہے تو جواب میں تاکید لانا واجب ہوگا۔

بہرحال جواب کے لئے تاکید مطلوب ہے خواہ استحباباً مطلوب ہو یا وجوباً اسی طرح اِنّ کو شک کے مقام میں استعمال کیا جاتا ہے کیونکہ جب مخاطب شاک ہوگا تو نفس مقصود کا حکم اس کے دل میں کمزور ہوگا لہذا اِنّ کے ذریعے سے تاکید لائی جاتی ہے تاکہ مخاطب کے ذہن میں مقصود راسخ ہو جائے۔ قاضی نے جواب قسم کی مثال وضاحت پر اکتفا کرتے ہوئے چھوڑ دیا البتہ جواب کی مثال دی ہے شان نزول باری ویسئلونک عن ذی القرنین قل ساتلوا علیکم منہ ذکرا انا مکنا له فی الارض جیسا کہ انا مکنا لہ فی الارض جواب واقع ہو رہا ہے۔ ویسئلونک عن ذی القرنین کا اسی وجہ سے اِنّ کے ساتھ موکد ذکر کیا اور مقام شک کی مثال وقال موسیٰ یا فرعون انی رسول من رب العالمین یہاں انی رسول کو اِنّ کے ساتھ ذکر کیا ہے کہ رسالت موسیٰ مقام شک میں تھی جب تک کہ احوال موسیٰ میں غور نہ کیا جائے اور بالخصوص فرعونوں کے نزدیک۔

قال المبرد یہاں سے قاضی صاحب مبرد کے قول کو نقل کرکے اس بات پر استدلال کر رہے ہیں کہ اِنّ تاکید نسبت کے لئے آتا ہے۔ ابو العباس کندی نے ایک مرتبہ مبرد سے کہا مجھے کلام عرب کے اندر حشو زوائد معلوم ہوتے ہیں کیونکہ میں دیکھتا ہوں کہ قیام عبداللہ کو تعبیر کرنے کے واسطے کبھی وہ عبداللہ قائم کہتے ہیں اور کبھی ان عبد اللہ لقائم کہتے ہیں تو تعبیر ایک ہی مفہوم کو ادا کرنے کے واسطے الفاظ کو زیادہ کر دیا حالانکہ بغیر ان کے اضافہ کے بھی وہ مفہوم ادا ہو رہا تھا۔ تب مبرد نے جواب دیا کہ کلام عرب میں حشو نہیں ہے بلکہ حشو ابو العباس کندی میں ہے کہ اس نے اپنے اندر کلام عرب کو سمجھنے کا ملکہ پیدا نہیں کیا۔ اتنی بات مبرد نے کہہ کر پھر مفصل جواب دیا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ الفاظ مختلفہ کا اضافہ بے محل نہیں بلکہ ان سے معانی مختلفہ پیدا ہوتے ہیں جن معانی کی مخاطب احوال کی وجہ سے ضرورت ہوتی ہے مثلاً ہمارا مخاطب اگر بالکل خالی الذہن ہے تو اس صورت میں ہم عبداللہ قائم کہیں گے کیونکہ اس صورت میں صرف اخبار عن القیام مقصود ہے اور اگر کسی نے عبداللہ کے قیام کے سلسلے میں سوال کیا تو اس صورت میں ان عبداللہ قائم کہا جائے گا یعنی شروع میں اِنّ لایا جائے گا اور اگر مخاطب منکر قیام ہے تو اس صورت میں ان عبداللہ لقائم کہا جائے گا پس ان الفاظ کے اضافہ سے معانی مختلفہ پیدا ہوتے ہیں ان الفاظ کا اضافہ حشو نہیں ہے۔ تو دیکھئے مبرد کے اس بیان سے معلوم ہوا کہ اِنّ تاکید کے واسطے آتا ہے کیونکہ تاکید ہی کے موقع پر اس نے اِنّ کا اضافہ کیا ہے۔

وتعریف الموصول اما للعهد والمراد به ناس باعیانهم کابی لهب وابی جهل والولید بن المغیرة واحبار الیهود او للجنس متناولاً من صمّم علی الکفر وغیرهم فخرج عنهم غیر المصرین بما اسند الیه۔

ترجمہ:- اور اسم موصول یا عہد خارجی کے لئے ہوگا اور اس وقت اس سے مخصوص لوگ مراد ہوں گے مثلاً ابولہب ابوجہل ولید بن مغیرہ اور علماء یہود۔ یا جنس کے لئے ہوگا اور اس صورت اس سے تمام کفار مراد ہوں گے وہ بھی جو کفر پر مصر ہیں اور وہ بھی جو مصر نہیں ہیں پھر مسند یعنی سواء علیہم الآیۃ کے قرینہ کی وجہ سے غیر مصرین نکل جائیں گے۔

تفسیر:- اب یہ تیسری بحث مراد الذین کے متعلق ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ موصول افادۂ تعریف اور استغراق اور عہد میں معرف باللام کے مانند ہوتا ہے پس اس بات کے پیش نظر اسم موصول یا عہد خارجی کے لئے ہوگا یا جنس کے لئے اگر عہد خارجی کے لئے ہے تو الذین سے مراد متعین کفار ہوں گے۔ مثلاً ابولہب و ابوجہل و ولید بن مغیرہ اور علماء یہود اس جگہ پر قاضی نے علماء یہود کا نام خاص طور پر ذکر نہیں کیا اگرچہ وہ بھی معلوم الاسماء تھے۔ اشکال ہوگا کہ کسی معرفہ کو معہود خارجی پر محمول کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اس معہود خارجی کا ماقبل میں ذکر ہو چکا ہو اور اس آیت سے پہلے ابولہب وغیرہ کا تذکرہ ہی نہیں ہوا پس عہد خارجی پر موصول کو محمول کرنا کیسے درست ہوگا جواب ان لوگوں کا اشتہار بالکفر اس بات سے مستغنی کر رہا ہے کہ ان کا سابق میں ذکر کیا جائے کیونکہ ماقبل میں ذکر کرنے سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ مذکور مخاطب کے نزدیک متعین ہو جائے تاکہ معرفہ کو ذکر کر کے ان کی طرف اشارہ کر دیا جائے اور یہ فائدہ ان کے اشتہار بالکفر سے حاصل ہو رہا ہے لہٰذا ماقبل میں ان کے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اور اگر موصول غیر عہد خارجی کے لئے ہے تو پھر تین صورتیں ہیں جنس کے لئے ہوگا یا عہد ذہنی کے لئے یا استغراق کے لئے۔ جنس کے لئے تو ہو نہیں سکتا کیونکہ جنس یعنی حقیقت من حیث ہی ہی کی طرف اشارہ ہوا کرتا ہے اور اصرار کفر اور انذار اور عدم اثر انذار کا مدار ہونا حقیقت کلی کی صفت نہیں بلکہ افراد کا قرینہ کی صفت ہے۔ اور عہد ذہنی بھی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ مقصود یہ نہیں ہے کہ بعض غیر معین افراد کا حال بیان کیا جائے کیونکہ موقع ہے قباحت کے اظہار کرنے کا اور اظہار قباحت کے وقت ابہام و چشم پوشی سے کام نہیں لیا جاتا ہے جس کی بحث بیان کی ہوئی۔

ع یہ بات یاد رہے کہ یہ لوگ عبارۃ النص کے اعتبار سے مراد ہوں گے لیکن ان کے علاوہ کے لوگ جو ایسی کیفیت دائم علی الکفر رہے ان کو بحیثیت دلالت النص کے اعتبار سے شامل ہوں گے۔

والكفر لغةً ستر النعمة واصله الكفر بالفتح وهو الستر ومنه قيل للزارع والليل كافر ولكمام الثمرة كافور وفي الشرع انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به وانما عُدّ منه لبس الغيار وشد الزنار ونحوهما كفرا لانها تدل على التكذيب فان من صدّق رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجترئ عليها ظاهرا لا انها كفر في انفسها

ترجمہ:- اور کفر لغت میں نعمت کے چھپانے کا نام ہے اور اس کی اصل کَفر کاف کے فتحہ کے ساتھ ہے۔ جس کے معنی مطلقاً چھپانے کے ہیں (خواہ نعمت کا چھپانا ہو یا غیر نعمت کا) اور اسی کفر سے مشتق کر کے کسان اور رات کے لئے کافر اور غلاف شگوفہ کے لئے کافور کا لفظ بولتے ہیں اور شریعت میں کفر ان چیزوں سے انکار کر دینے کا نام ہے جن کے بارے میں بالبداہت معلوم ہو کہ حضور ان کو لے کر آئے۔ اور گیروے کپڑوں کا پہننا اور جنیئو باندھنا اور اس جیسی دوسری چیزیں کفر میں اس لئے شمار ہیں کہ یہ تکذیب قلبی پر دلالت کرتی ہیں، نہ اس لئے کہ خود تکذیب ہیں کیونکہ یہ بات بالکل واضح ہے کہ جو سرور دوجہان کی رسالت کا مصدق ہوگا وہ ان چیزوں کی کبھی جرأت نہیں کرے گا۔

(بقیہ مر گذشتہ) اس کو کھول کھول کر بیان کیا جاتا ہے البتہ استغراق کے لئے ہو سکتا ہے اور جب استغراق کے لئے ہوگا تو جیسے کفار کو شامل ہو جائے گا خواہ وہ عمل ہوا ہو وقت موت مصر علی الکفر رہے اور جن کے بارے میں علم خداوندی متعلق ہو چکا تھا کہ یہ کبھی ایمان نہیں لائیں گے یا وہ ہوں جو اس آیت کے نزول کے وقت تو کافر تھے لیکن بعد میں ایمان لے آئے لیکن اس صورت میں مصرین علی الکفر کی تخصیص کرنی پڑے گی اور غیر مصرین کو نکالنا پڑے گا مخصص تو وہ آیتیں ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص نے کفر سے رجوع کر کے اسلام اختیار کر لیا تو اس کے بارے میں یہ رجوع کار آمد ہو سکتا ہے اور قرینہ تخصیص الذین کفروا کا مسند یعنی سواء علیہم ءانذرتہم ام لم تنذرہم ہے کیونکہ جو لوگ بعد میں ایمان لے آئے ان کے لئے انذار و عدم انذار برابر نہیں رہا بلکہ انذار نافع ہوا لہذا الذین کے تحت وہی لوگ باقی رہیں گے جو مصر علی الکفر رہے۔

قاضی صاحب نے فرمایا المخصص عنہم غیر المصرین بما اسند الیہ۔ یہاں با ملابست کے لئے ہے اور بما اسند الیہ سے مراد سواء علیہم ءانذرتہم الخ ہے اور الیہ میں ضمیر مجرور الذین کی طرف راجع ہے پس اب ترجمہ یہ ہوگا کہ جیسے کفار ہیں ان سے الذین کی مسند کی وجہ سے غیر مصرین کو خاص کر لیا گیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ الذین سے غیر مصرین علی الکفر مراد ہیں حالانکہ ایسا نہیں بلکہ مصرین علی الکفر مراد تھے۔ پس قاضی صاحب کو خص منہا المصرین لکھنا چاہئے تھا۔ جواب یہاں لفظ خص میں افراد کے معنی کی تضمین کر لی گئی ہے یا خص سے مراد اخراج کے معنی

کفر جحود یہ ہے کہ قلب میں معرفت حاصل ہے مگر زبان سے اقرار نہیں کرتا جیسے کفر ابلیس۔

کفر معاندہ یہ ہے کہ قلب میں معرفت بھی حاصل ہے اور زبان سے اقرار بھی کر رہا ہے مگر قبول نہیں کرتا ہے جیسے کہ ابو طالب کا کفر۔

اور کفر نفاق یہ ہے کہ زبان سے اقرار کرے اور دل سے انکار کرے جیسے منافقین کا کفر۔

واقعاً لشئی من لبس الغیار وشد الزنار الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے لیکن سوال وجواب کی تشریح سے پہلے غیار اور زنار کے معنی سمجھ لیجئے غیار بکسر الغین اس بڑے کپڑے کو کہتے ہیں جس کے اوپر ایسے دھاگے سے سلائی کی جائے جس دھاگے کا رنگ اس کپڑے کے رنگ کے خلاف ہو اور یہ سلائی خاص طور سے شانوں پر ہوتی تھی۔ بعض لوگوں نے کہا کہ شانوں کی کوئی تخصیص نہیں بلکہ کپڑے کے اکثر حصہ پر ہوتی تھی اس قسم کے کپڑے اہل ذمہ پہنتے تھے اور یہ کپڑے ان کے لئے شعار مذہبی ہوتے تھے اسی وجہ سے اہل لغت غیار کی تفسیر نشان اہل ذمہ کے الفاظ سے کرتے ہیں۔ یہ غیار ماخوذ ہے صغار سے اور صغار کے معنی حقیر الحال ہونے کے ہیں جیسے کہا جاتا ہے من یکفر باللہ یلق الصغار یعنی جو شخص کفر باللہ کرے گا وہ حقیر الحال ہوگا اور غیار کو غیار اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس کے دھاگے کا رنگ غیر و مختلف ہوتا ہے کپڑے کے رنگ سے اور زنار اس موٹے دھاگے کو کہتے ہیں جس کو ہندو سادھو کندھے سے کمر تک ڈال لیتے ہیں اور جب پیشاب یا پائخانہ کے لئے جاتے ہیں تو اس کو کان میں لپیٹ لیتے ہیں جیسا کہ موجودہ دور کے برہمنوں کا طریقہ ہے۔ بعض لوگوں نے زنار کی تشریح اس طرح کی ہے کہ ایک ٹوپی ہے جس کو اہل ذمہ اوڑھتے تھے۔ بہرحال کچھ بھی ہو یہ دونوں چیزیں اہل ذمہ کا نشان تھیں۔

اب سمجھئے سوال مقدر یہ ہے کہ ابھی آپ نے کفر کی حقیقت انکار ما علم بالضرورۃ کے ساتھ بیان کی ہے حالانکہ اہل شرع نے بعض ایسے افعال واقوال پر کفر کا حکم لگا رکھا ہے جو انکار نہیں ہے جیسے کہ غیار کا پہننا اور زنار کا باندھنا۔ جواب۔ یہ چیزیں حقیقتاً کفر نہیں ہیں۔ اور نہ اہل شرع نے ان کو حقیقتاً کفر قرار دیا بلکہ یہ چیزیں دال علی الکفر ہیں اس لئے اہل شرع نے حریم دین کی حفاظت کے لئے دال کو مدلول کی جگہ پر قائم کر دیا کیونکہ حدیث میں ہے من رتع حول الحمی یوشک ان یقع فیہ یعنی اگر کوئی شخص اپنے جانور کو سرکاری چراگاہ کے ارد گرد چرائے گا تو بہت امید ہے کہ وہ جانور اس چراگاہ کے اندر بھی منہ مار دے۔ پس اسی طرح جو شخص ان علامات کا اختیار کرتا ہے تو اس کے بارے میں بہت امید ہے کہ وہ کفر کے اندر داخل ہو جائے اسی طرح اہل شرع نے ان ظاہری چیزوں پر کفر کا حکم لگا رکھا ہے کیونکہ کفر حقیقی پر مطلع ہونا ناممکن ہے۔

علامہ ابن الہمام صاحب فتح القدیر نے المسایرہ میں ایمان کے اندر داخل ہونے کے لئے ایسے لوازم کا اعتبار کر رکھا ہے کہ جن کے معدوم ہونے کے وقت اللہ اور اس کے رسول اور اس کی آیات کی تکذیب ہوتی ہے اسی وجہ سے بہت سے ایسے افعال واقوال کی وجہ سے انسان کو کافر قرار دیتے ہیں جو حقیقتاً کفر نہیں لیکن چونکہ تصدیق اور عدم تصدیق ایک امر باطنی ہے مخلوق اس کے اوپر مطلع نہیں ہو سکتی اور شریعت کا یہ قاعدہ ہے کہ جس چیز کی حقیقت پر مطلع ہونا ناممکن ہو تو وہاں مدار حکم حقیقت نہیں ہوتی بلکہ اس کی علامات ظاہرہ مدار حکم ہوتی ہیں چنانچہ غیار وزنار کا پہننا بھی اسی قبیل سے ہے لیکن یہ بات یاد رہے کہ ان علامات سے ظن کا افادہ ہوگا نہ کہ یقین کا۔

لہ یعنی [illegible]

واحتجت المعتزلة بما جاء فی القرآن بلفظ الماضی علی حدوثه لاستدعائه سابقة المخبر عنه واجیب بانه مقتضی التعلق وحدوثه لا یستلزم حدوث الکلام کما فی العلم.

ترجمہ:- اور معتزلہ نے قرآن پاک میں آئے ہوئے افعال ماضیہ سے قرآن پاک کے حدوث پر استدلال کیا ہے کیونکہ صیغ ماضی سبقت مخبر عنہ کا تقاضا کرتا ہے اور جب قرآن پر کسی شئے کی سبقت ثابت ہوگئی تو قرآن کا حدوث ثابت ہوگیا اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ سبقت مخبر عنہ کلام کے تعلق کا تقاضا ہے اور تعلق کے حدوث سے کلام کا حدوث لازم نہیں آتا جیسا کہ مسئلہ علم باری میں یہی صورت ہے۔

تشریح:- اب یہاں سے پانچویں بحث استدلال معتزلہ کے متعلق ذکر کر رہے ہیں اس بحث سے پہلے دو باتیں بطور مقدمہ کے سمجھ لیجئے۔ اول یہ کہ قدیم اور حادث میں سے ہر ایک دو دو قسموں پر منقسم ہے قدیم بالذات اور قدیم بالزمان اور حادث بالذات اور حادث بالزمان۔ قدیم بالذات اس کو کہتے ہیں جو مسبوق بالغیر بحسب الذات نہ ہو یعنی کوئی اس کا غیر اس سے ذاتاً متقدم نہ ہو اور قدیم بالزمان اس کو کہتے ہیں جو مسبوق بالغیر بحسب الزمان نہ ہو یعنی اسکا غیر اس سے زماناً متقدم نہ ہو ذات واجب قدیم بالذات ہے اور صفات واجب قدیم بالزمان ہیں اور حادث بالذات اسکو کہتے ہیں جو مسبوق بالغیر بحسب الذات ہو یعنی اسکا غیر اس کا ذاتاً متقدم ہو اور حادث بالزمان اسکو کہتے ہیں جو مسبوق بالغیر بحسب الزمان ہو یعنی اسکا غیر اس پر زماناً متقدم ہو۔
دوسری بات یہ کہ کلام کے تین وجود ہیں اول وجود ذہنی نفس متکلم میں وہ وجود جو کلام کو الفاظ کا جامہ پہنانے سے پہلے حاصل ہوتا ہے اس وجود کے اعتبار سے کلام کو کلام نفسی کہتے ہیں اسی کو شاعر کہتا ہے۔

ان الکلام لفی الفؤاد وانما ؛ جُعِلَ اللسانُ علی الفؤاد دلیلا

یعنی کلام در حقیقت دل میں ہے مگر زبان سے نکلے ہوئے الفاظ کو اصحاب قدرت کلام قلبی کے لئے رہنما بنا دیا ہے۔ دوسرا وجود تلفظ میں ہے یعنی وہ وجود جو اس کلام نفسی کو الفاظ کا جامہ پہنانے کے وقت حاصل ہوتا ہے اس وجود کے اعتبار سے اس کلام کو کلام لفظی کہتے ہیں۔ سوم وجود ذیل النقوش والکتابت یعنی وہ وجود جو اس کلام کو لکھنے اور نقش کرنے کے وقت حاصل ہوتا ہے اور اس کو کلام نقوشی کہتے ہیں۔ اصول فقہ والے کلام لفظی کو نظم اور کلام نفسی کو معنے سے تعبیر کرتے ہیں۔

ہمارا معتزلہ کا اس بارے میں تو اتفاق ہے کہ کلام اللہ قدیم بالذات نہیں ہے ہاں اس بارے میں اختلاف ہے کہ قدیم بالزمان ہے یا حادث۔ تو اہل سنت والجماعت دونوں کے قائل ہیں یعنی قدیم بالزمان ہے اور حادث بھی۔ کلام نفسی جو خدا کی صفت ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے وہ تو قدیم بالزمان ہے کیونکہ جمیع صفات خداوندی قدیم بالزمان ہیں اور کلام لفظی حادث ہے کیونکہ اس کا تلفظ ہوتا ہے اور وہ مرکب ہوتا ہے اور تلفظ و ترکیب

علامات حدوث میں سے ہیں۔ اسی وجہ سے اہل اصول کا کہنا ہے کہ القرآن اسم للنظم والمعنی جیسا بعض قرآن کلام لفظی اور کلام
نفسی دونوں کا نام ہے۔

مگر معتزلہ کہتے ہیں کہ قرآن حادث و مخلوق ہے کیونکہ قرآن صرف کلام لفظی کا نام ہے علامہ تفتازانی نے شرح عقائد
میں فرمایا کہ متنازع اختلاف یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت کلام لفظی کے ساتھ ساتھ کلام نفسی کا بھی وجود مانتے ہیں اور
معتزلہ کلام نفسی کا انکار کرتے ہیں پھر اہل سنت کلام نفسی کے وجود پر اتفاق کر لینے کے بعد اس بات میں مختلف ہوئے
کہ کلام نفسی ازل میں کس نوعیت کا تھا تو کیا ابن سعید قطان نے کلام نفسی ازلی کو ایک ہی انداز کا مانا ہے یعنی
ابن سعید قطان کے نزدیک کلام نفسی ازل میں غیر منقسم الی الخبر والانشاء والامر والنہی تھا یہ سب اقسام اسکو
اس وقت حاصل ہوئے جبکہ اس کا تعلق ہوا متکلم یعنی اس قوم سے جس کے بارے میں کلام نازل ہوا اس نقطہ
نظر سے یہ تعلقات حادث ہو گئے مگر ابوالحسن اشعری یہ کہتے ہیں کہ وہ کلام ازلی ہو سے ان تمام اقسام کی طرف
منقسم تھا ایسا نہیں ہے کہ تعلقات سے نکلے گئے اور وہ کلام خبر و انشاء وغیرہ بن گیا ابوالحسن اشعری کے مسلک کے
اعتبار سے یہ تعلقات بھی قدیم ہو جائیں گے۔

یہ تشریح سمجھ لینے کے بعد اب استدلال معتزلہ سنئے معتزلہ اس کوشش میں ہیں کہ قرآن کو صرف کلام لفظی حادث
میں منحصر کر دیں اس سلسلہ میں انہوں نے ان آیات سے استدلال کیا ہے جن میں ماضی کا صیغہ استعمال ہوا ہے اور قاضی
صاحب نے بھی ان کے استدلال کا جواب ذکر کیا جبکہ ماضی کے چار صیغے گذر چکے ہیں اول انزلنا دوم نزلنا سوم انزل
چہارم نکلمو ا۔ معتزلہ استدلال اس طور پر کرتے ہیں کہ اگر آپ کلام نفسی کا بھی وجود مانتے ہیں اور اس موجود کو جو ان
کہ قرآن کو قدیم کہتے ہیں تو جتنے بھی خبر کے صیغے بلفظ ماضی قرآن پاک میں آئے ہیں ان میں خدا کا کاذب ہونا لازم آئے گا
لیکن خدا کا کاذب ہونا باطل ہے لہذا کلام نفسی کا قدیم ہونا باطل ہے اور خدا کا کاذب ہونا اس طور لازم آئے گا کہ اگر
آپ خدا کی ان خبروں کے اندر صادق مانتے ہو تو خبر صادق اس کو کہتے ہیں جو مخبر عنہ یعنی نسبت واقعیہ کے مطابق
ہو تو گویا صادق خبر ماضی متحقق ہوتی اس بات کی کہ اخبار سے پہلے اس کا ایک مخبر عنہ اور نسبت واقعیہ ہو پس ان
اخبار ماضیہ کی بھی کوئی نسبت واقعیہ ہوگی جو ان سے سابق ہوگی اب سبقت مخبر عنہ کی دو صورتیں ہیں یا تو
سابق ہوگا ازل پر یا وقت نزول پر۔ ازل پر سابق ہونا باطل ہے کیونکہ ازل سے پہلے کوئی چیز نہیں لہذا قرآن کو
کلام نفسی اور قدیم ازلی ماننے کی صورت میں ان اخبار ماضیہ کا کوئی واقع نہیں ہوگا اور جب کوئی واقع نہیں
ہوگا تو مطابقت بالواقع نہیں پائی گئی اور جب مطابقت بالواقع نہیں پائی گئی تو اخبار صادق نہیں بلکہ کاذب
ہوں گی پس خدا کا اپنے اخبار میں کاذب ہونا لازم آیا۔ اسے تو لامحالہ سبقت واقع علی الانزال ماننا پڑے گا اور
انزال چونکہ صفت ہے کلام لفظی کی لہذا خدا کا صادق ثابت ہوتا ہے صرف کلام لفظی ماننے کی صورت میں اور جب
اس کلام لفظی سے پہلے آپ نے واقع مانا تو گویا کلام لفظی مسبوق بالغیر ہو گیا اور جو چیز مسبوق بالغیر ہوا کرتی ہے
وہ حادث ہوتی ہے لہذا کلام لفظی حادث ہے پس قرآن کا کلام لفظی حادث میں منحصر ہونا ثابت ہو گیا۔

سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ خبر ان وسواء اسم بمعنى الاستواء نعت به كما نعت بالمصادر كما قال الله تعالى تَعَالَوْا اِلٰى كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ رفع بانه خبر ان وما بعده مرتفع به على الفاعلية كانه قيل اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مستوٍ عليهم انذارك وعدمه او بانه خبر لما بعده بمعنى انذارك وعدمه سيان عليهم.

ترجمہ:۔ ان کے حق میں یکساں ہے آپ انہیں ڈرائیں یا نہ ڈرائیں۔ یہ کلام اِنَّ کی خبر ہے اور سَوَاءٌ اسم مصدر ہے استواء کے معنی میں جس طرح دوسرے مصادر کو صفت بنا کر ذکر کر دیا جاتا ہے اسی طرح اسے بھی صفت بنا دیا گیا ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے۔ تَعَالَوْا اِلٰى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ۔ یعنی اے اہل کتاب ایک ایسی بات کی طرف آجاؤ جو ہمارے تمہارے درمیان مساوی طور پر مسلم ہے۔ سواء خبر ان ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے اور اس کا مابعد اس کا فاعل ہونے کی بنا پر گویا یوں کہا گیا اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مستوٍ عليهم انذارك وعدمه یعنی بلا شبہ کافرین کے حق میں برابر ہے آپ کا ڈرانا اور نہ ڈرانا۔ یا اس لئے مرفوع ہے کہ وہ اپنے مابعد یعنی انذرتهم ام لم تنذرهم کی خبر ہے پس تقدیری عبارت ہوگی انذارك وعدمه سيان عليهم۔

(بقیہ صفحہ گزشتہ) معتزلہ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ آپ نے حدوث صرف اس بنا پر ثابت کیا کہ صدق خبر ماضی سبقت واقع کا تقاضا کرتی ہے۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ جب تک یہ کلام خدا کی ذات کے ساتھ قائم تھا تو نہ یہ ماضی تھا اور نہ مخبر تھا خبریت اور ماضویت کی صفات پیدا ہوئی تعلق بالمتکلم فیہ کی وجہ سے پس یہ کلام سبقت مخبر عنہ کا تقاضا کرے گا تعلق کے اعتبار سے اور اس لحاظ سے تعلق حادث ہو جائے گا کیونکہ وہ مسبوق بالغیر ہوگا اور حدوث تعلق مستلزم نہیں حدوث متعلق کو یعنی حدوث کلام کو جیسے کہ صفت علم کے بارے میں آپ سب ہی کا یہ عقیدہ ہے کہ وہ اللہ کی صفت قدیمہ ہے مگر اس کے تعلقات قدیم نہیں پس جس طرح حدوث تعلق علم مستلزم نہیں حدوث علم کو اسی طرح حدوث تعلق کلام مستلزم نہیں حدوث کلام کو پس قرآن پاک کلام نفسی بھی ہے اور یہ تسلیم ہے اور کلام لفظی بھی جو کہ حادث ہے مگر یہ جواب یحییٰ بن سعید قطان کے عقیدے کے مطابق ہوگا کیونکہ وہ تعلقات کو حادث مانتے ہیں۔

اور شیخ ابو الحسن اشعری کے مسلک کو پیش نظر رکھتے ہوئے جواب یہ ہوگا کہ یہ کلام جب تک خدا کے ساتھ قائم تھا اس وقت تک اس میں کوئی زمانہ نہیں تھا کیونکہ خدا کے یہاں تمام زمانے برابر ہیں جس طرح کہ خدا کے یہاں تمام [illegible]

برابر ہیں حال واستقبال کی صورت اس کو اللہ تعالیٰ نے مخاطب کی رعایت رکھتے ہوئے عطا کیا تاکہ تفہیم و تفہم آسان
ہو جائے اور جیسے ملّا کو بائی وغیرہ عطار وغیرہ کی حکمت ہے اگر پھر صفت مخبر عنہ کو تلاش کرنے کی کوئی ضرورت نہیں
اور جب صفت مخبر عنہ کے تلاش کی کوئی ضرورت نہیں تو پھر حدوث ثابت نہیں ہوتا ہے یہ جو کچھ استدلال معتزلہ کے
دلائل میں تشریح کیا ہے شارح تقوی نے اس کی بہت ہی زور دیا ہے اور قاضی کی نعت مثال کے مطابق بھی یہی ہے
ورنہ تعلق مسئلہ حدوث استدلال و جواب کو کل جو انہوں نے ذکر کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سارا استدلال و جواب
کلام نفسی ہی کے متعلق ہے جیسا کہ محشی صاحب بھی یہی فرما رہے ہیں۔

تفصیل بحث: اس آیت کے ذیل میں دو بحثیں مصنف ذکر کریں گے۔ اول جملہ کی ترکیب دوم لفظ ءانذرتهم کی
تحقیق اور تثنیہ کی قراءت۔ ترکیب کا حاصل یہ ہے کہ پورے کا پورا جملہ خبر ان ہونے کی وجہ سے محل رفع میں ہے
اب محل رفع میں ہونے کی دو صورتیں ہیں لفظا و معنا دونوں اعتبار سے محل رفع میں ہے یا صرف معنا محل رفع میں
ہے صرف معنا محل رفع میں اس وقت ہوگا جبکہ سواء کو اسم فاعل مستوی کی تاویل میں کر کے صیغہ صفت بنایا جائے اور
ءانذرتهم ام لم تنذرهم کو اس کا فاعل قرار دیا جائے اس صورت میں تقدیری عبارت یوں ہوگی ان الذین
کفروا مستو علیہم انذارك وعدمه اور اس ترکیب میں رفع معنوی اس لئے ہوگا کہ یہاں سواء
اور اس کے فاعل دونوں کو بمنزلہ مفرد مان کر سواء کو وہ اعراب دیا گیا جس کا مجموعہ مستحق تھا اور محل رفع میں
لفظا و معنا اس صورت میں ہوگا جبکہ سواء کو خبر مقدم اور ءانذرتهم کو مبتدا موخر مانا جائے اور تقدیر یوں نکالی
جائے انذارك وعدمه سیان علیہم اس صورت میں یہ محل رفع میں لفظا و معنا اس لئے ہوگا کہ یہاں سارے
مجموعہ کو محل رفع میں قرار دیا جائے گا ایسا نہیں ہے کہ اعراب تو صرف جزء اول کو دیا جائے اور جزء ثانی کو محض
تعلق معنوی کی بناء پر محل رفع میں داخل کر لیا جائے جیسے کہ اول صورت میں کیا گیا۔ شبہ پیدا ہوتا ہے
کہ آپ نے سواء کو خبر بنایا ہے اور ءانذرتهم کو مبتدا اور مبتداء میں تعدد ہے کیونکہ مبتداء میں انذار اور عدم
انذار ہیں سواء میں بھی تعدد ہونا چاہئے یا اس طور کہ سواء کو تثنیہ ذکر کیا جائے کیونکہ تعدد مبتدا مستلزم ہے
تعدد خبر کو۔

الجواب: یہاں سواء کو مصدر باستواء کے معنی میں لے لیا گیا۔ اور جس طرح مصادر کو نعت لغوی اور نعت نحوی
بنا دیا جاتا ہے اسی طرح سواء کو بھی نعت لغوی اور نعت نحوی بنایا گیا۔ نعت نحوی تو اللہ تعالیٰ کے فرمان تعالوا
الی کلمة سواء بیننا وبینکم کے اندر کیونکہ یہاں سواء کلمة کا تابع اور صفت ہے اور یہی نعت
نحوی کی حقیقت ہے اور نعت لغوی اللہ تعالیٰ کے فرمان سواء علیہم ءانذرتهم ام لم تنذرهم
کے اندر کیونکہ اس آیت میں سواء خبر واقع ہو رہا ہے اور یہی اور خبر مبتداء کے ساتھ قائم ہوا کرتی ہے اور ہر معنی
قائم بالغیر کو لغت میں نعت کہتے ہیں اور جب سواء کو معنی میں مستواء کے لے لیا گیا تو چونکہ مصدر کا تثنیہ اور جمع
نہیں آتا ہے اس لئے سواء کو تثنیہ ذکر نہیں کیا۔

والفعل انما يمتنع الاخبار عنه اذا اريد به تمام ما وضع له اما لو اطلق واريد به اللفظ ومطلق الحدث المدلول عليه ضمنا على الاتساع فهو كالاسم في الاضافة والاسناد اليه كقوله تعالى وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا و يَوْمَ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ وقولهم تسمع بالمعيدي خير من ان تراه وانما عدل ههنا عن المصدر الى الفعل لما فيه من ايهام التجدد۔

ترجمہ:- اور فعل کو مخبر عنہ یعنی مسند الیہ بنانا صرف اس وقت محال ہے جبکہ اس سے اس کے معنی مطابقی مراد لئے جائیں لیکن جب فعل بول کر یا تو اس کے الفاظ مراد لئے جائیں یا مطلقاً وہ معنی حدثی مراد لئے جائیں جس پر فعل تضمناً دلالت کرتا ہے تو اس وقت مضاف الیہ اور مسند الیہ بننے میں اس کی حیثیت اسم کی سی ہوگی جیسا کہ ارشاد باری وَاِذَا قِیْلَ لَہُمْ اٰمِنُوْا اور یَوْمَ یَنْفَعُ الصّٰدِقِیْنَ صِدْقُہُمْ پہلی مثال میں آمنوا سے لفظ آمنوا مراد ہے اور دوسری میں معنی حدثی مراد ہیں پہلی مثال میں فعل مسند الیہ ہے اور دوسری میں مضاف الیہ اور جیسے کہ اہل عرب کا قول تسمع بالمعیدی الخ اس میں تسمع فعل ہے اس کے معنی حدثی مراد ہیں اور وہ مبتداء واقع ہے اور مصدر سے فعل کی جانب اس لئے عدول کیا گیا تاکہ سامعین کے دل میں تجدد کا وہم پیدا کر دیا جائے۔

بقیہ صفحہ گذشتہ: عبدالحکیم نے یہ کہا کہ یہ دونوں مذکورہ ترکیبیں خلاف اصل ہیں اول ترکیب تو اس لئے خلاف اصل ہے کہ اس میں سواء جو اسم غیر صفت ہے اس کو صفت یعنی مشتق کی تاویل میں کر کے عامل بنا دیا گیا ہے حالانکہ تاویل میں لا کر کسی اسم کو کوئی عمل دینا خلاف اصل ہے یعنی سواء کو عامل بنانا خلاف اصل ہے اور دوسری ترکیب خلاف اصل اس لئے ہے کہ اس صورت میں تقدیم خبر علی المبتداء لازم آتی ہے جو خلاف اصل ہے نیز یہ کہ خبر تعدد میں مبتدا کے مطابق نہیں ہے اور یہ عدم مطابقت بھی خلاف اصل ہے۔ عبدالحکیم کے اس قول کا غالباً مقصد یہ ہے کہ یہ دونوں ترکیبیں درجہ میں برابر ہیں یعنی دونوں ترکیبیں چونکہ خلاف اصل ہیں اس لئے ان میں سے کسی کو کسی پر کوئی ترجیح نہیں ہے جو چاہو اختیار کر لو۔

تقریر:- یہاں سے اس اشکال کا جواب دے رہے ہیں جو مذکورہ دونوں ترکیبوں پر وارد ہوتے ہیں اشکال یہ ہے کہ آپ نے دونوں ترکیبوں میں ان تسمع کو مسند الیہ اور مخبر عنہ بنایا ہے حالانکہ اس کو مسند الیہ بنانے کی صورت میں تین خرابیاں لازم آتی ہیں اول فعل کا مسند الیہ اور مخبر عنہ ہونا　　فعل خبر اور مسند　　ہوا کرتا ہے۔ دوم یہ کہ

شخص کے لئے مثل بیان کی جاتی ہے جس کو آپ حقیر سمجھ رہے ہیں حالانکہ اس کا مرتبہ عظیم الشان ہے یا اس شخص کے لئے کہ جس کے متعلق باتوں کا سن لینا بہتر ہے اس کے دیکھنے سے۔

یہ شعر سب سے پہلے نعمان بن منذر نے معیدی کے بارے میں کہا تھا معیدی کی خوش اخلاقی لوگوں میں مشہور تھی مگر فی الواقع وہ خوش اخلاق نہیں تھا تب نعمان بن منذر نے کہا تھا کہ معیدی کی خوش خلقی کی خبریں سن لینا بہتر ہے اس کی ملاقات اور اس کے دیدار سے کیونکہ اس سے ملاقات کرنے کے وقت اس کی قدر و منزلت کا اندازہ ہو جائے گا۔ جبکہ وہ گالیاں دینے کے لئے منہ کھولے گا۔

پھر ایک اشکال ہوا کہ جب فعل ہو کر اس کے معنی مصدری ہی مراد لینا تھا تو پھر فعل کو کیوں ذکر کیا مصدر ہی ذکر کرتے اور یہ کہتے سواء علیہم انذارک او عدم انذارک۔

جواب مصدر سے عدول کرکے فعل کا صیغہ اس لئے اختیار کیا گیا تاکہ ایہام تجدد کا فائدہ ہو اور چونکہ یہ فائدہ فعل سے ہوتا ہے اس لئے فعل استعمال کیا۔ اب رہی یہ بات کہ تجدد کے یہاں کون سے معنی مراد ہیں تو تجدد کے دو معنی آتے ہیں اول مطلق حدوث یعنی ایک مرتبہ ہونا اور پھر ختم ہو جانا اور یہ معنی ہر فعل میں موجود ہیں خواہ وہ ماضی ہو یا مضارع کیونکہ یہ معنی حاصل ہوتے ہیں اقتران بالزمان سے۔

دوم معنی حدوث فی المستقبل اور اس کا استمرار تجدد کہتے ہیں یعنی مستمر طریقے پر کسی چیز کا ہونا اور ختم ہو جانا اور یہ معنی خاص طور سے مضارع کے اندر پائے جاتے ہیں اور یہاں تجدد کے پہلے معنی مراد ہیں اور بعض لوگوں نے کہا کہ دوسرے معنی مراد ہیں۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہاں ءانذرتہم ماضی کا صیغہ ہے اور ماضی کے اندر پہلے معنی کے اعتبار سے تجدد پایا جاتا ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہاں ءانذرتہم مستقبل کے معنی میں ہے۔ قرینہ یہ ہے کہ اس کی تفسیر لا یؤمنون کے ذریعہ سے کی گئی ہے اور لا یؤمنون مستقبل ہے پس جب مفسَّر مستقبل ہے تو مفسِّر بھی مستقبل ہی ہوگا۔

شبہ پیدا ہوتا کہ مصنفؒ نے ایہام کا لفظ کیوں استعمال کیا حقیقت تجدد کیوں نہیں فرمایا۔

جواب حقیقت تجدد اس وقت پایا جاتا ہے جبکہ فعل اپنے اصل معنی پر باقی رہے لیکن جب اس کو اپنے اصل معنے سے خالی کرکے صرف معنی مصدری کے لئے مخصوص کر لیا جائے جیسا کہ بیان کیا گیا ہے تو اس صورت میں تجدد متحقق نہیں ہوگا البتہ ظاہری صیغہ کو دیکھتے ہوئے تجدد کا وہم پیدا ہوگا اس وجہ سے ایہام تجدد کا لفظ استعمال فرمایا۔ باقی رہی یہ بات کہ ایہام تجدد پیدا کرنے سے مقصد کیا ہے۔

جواب اس بات کو سمجھانا ہے کہ نبی نے اعادہ انذار کیا یعنی بار بار ڈرایا اور امانت کو ادا کر دیا اور تبلیغ رسالت کر دی مگر یہ لوگ اپنی شقاوت کی وجہ سے ایمان نہیں لائے تو کوتاہی ان کی ہے نبی کی کوتاہی نہیں ہے پس اس جملہ کے اندر نبی کو تسلی بھی دی جا رہی ہے۔

وَحَسُنَ دخول الهمزة وام عليه لتقرير معنى الاستواء وتأكيده لأنهما جُرِّدتا عن معنى الاستفهام لمجرد الاستواء كما جُرِّدت حروف النداء عن الطلب لمجرد التخصيص في قولهم اَللّٰهم اغفر لنا أيتها العصابة۔

ترجمہ: اور ہمزہ وام کا دخول استواء کے معنی کی پختگی اور اس کی تاکید کی خاطر موزوں ہے اس لئے کہ یہ دونوں لفظ استفہام کے معنی سے خالی کرکے محض استواء کے لئے استعمال کئے گئے ہیں جس طرح عرب کے قول اللّٰھم اغفر لنا ایتہا العصابۃ میں حرف ندا کو طلب اقبال کے معنی سے خالی کرکے محض تخصیص کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔

تشریح: اب یہاں سے شارح صاحب دوسری اور تیسری خرابی کا جواب دے رہے ہیں۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ معترض کی ذکر کردہ خرابیاں اس وقت لازم آتیں جبکہ ہمزہ وام اپنے اصلی معنی پر ہوتے لیکن آیت میں اپنے اصلی معنی پر نہیں ہیں۔ بلکہ دوسرے معنی میں استعمال کئے گئے ہیں اور اس معنی غیر اصلی کے اعتبار سے کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا۔ اب سمجھئے کہ ان کو کس طرح معنی غیر اصلی میں استعمال کیا گیا۔ تو اس کی تشریح یہ ہے کہ ہمزہ وام اصل میں وضع کئے گئے ہیں استفہام عن احد المستویین فی علم المستفہم کے لئے یعنی ان دو چیزوں میں سے کسی ایک کی تعیین کے سوال کے لئے وضع کئے گئے ہیں جو دونوں مستفہم کے علم میں برابر ہیں۔ تو گویا ان کے اصل معنی کے دو جز ہیں۔ اول طلب تعیین دوم استواء اور طلب تعیین تعبیر ہے استفہام عن احدہما کی۔ پس استفہام عن احدہ کے معنی سے خالی کرکے استواء کے معنی کے لئے آیت میں ہمزہ وام کو تجریداً استعمال کیا گیا ہے جس طرح کہ حرف ندا اصل معنی کے اعتبار سے طلب اقبال منادیٰ کے لئے آتا ہے لیکن اللّٰھم اغفر لنا ایتہا العصابۃ میں ایتہا سے پہلے جو یا حرف ندا مقدر ہے اس کو صرف تخصیص کے معنی کے لئے استعمال کیا گیا ہے اور قرینہ یہ ہے کہ العصابۃ اس مقولہ میں منادیٰ نہیں ہے کیونکہ قائل کا مقصود یہ نہیں ہے کہ عصابہ کو اپنی طرف متوجہ کرے بلکہ مقصود یہ ہے کہ عصابہ کے لئے خاص طور سے مغفرت کی دعا کرے پس تخصیص کے اعتبار سے عبارت یہ نکلے گی اللّٰھم اغفر لنا نحن مخصوصین بالعصابۃ یعنی اے خدا ہم کو بخش دے اور ہماری مراد ضمیر جمع متکلم سے خاص طور پر عصابہ یعنی جماعت ہے۔

جب یہ معلوم ہو گیا کہ آیت میں ہمزہ وام استفہام عن احدہ کے معنی سے خالی کر لئے گئے ہیں تو دوسری خرابی یعنی صدارت استفہام لازم نہیں آئے گی کیونکہ حرف استفہام صدارت کا تقاضا معنی استفہام پر باقی رہتے ہوئے کرتا ہے اور جب صرف استواء کے معنی ملحوظ ہے تو تیسری خرابی بھی یعنی سواء کے اسناد کے متعلق لازم نہیں آئے گی کیونکہ استواء کے معنی یہ ہیں کہ دو چیزیں برابری کے ساتھ موجود ہیں اور جب دو چیزوں کا وجود ثابت ہوا تو تعدد ثابت ہو گیا لہٰذا اب مسند الیہ اور مسند میں باعتبار تعدد کے مطابقت ہو گئی ہے اور جب ہمزہ وام استواء کے معنی کے لئے استعمال

والانذار التخويف اريد به التخويف من عقاب الله وانما اقتصر عليه دون البشارة لانه اوقع في القلب واشد تاثيرا في النفس من حيث ان دفع الضرر اهم من جلب النفع فاذا لم ينفع فيهم كانت البشارة بعدم النفع اولى۔

ترجمہ:۔ اور انذار مطلق ڈرانے کا نام ہے آیت میں عذاب خداوندی سے ڈرانا مراد ہے اور بشارت کو چھوڑ کر انذار پر اس لئے اکتفا کیا کہ انذار دل میں زیادہ جاگزیں اور مؤثر ہے کیونکہ دفع مضرت جلب منفعت کے مقابلے میں اہم ہے اور انذار میں مضرت کا دفعیہ ہی مقصود ہوتا ہے پس جب ان کے حق میں انذار کارآمد نہیں تو بشارت کا کارآمد نہ ہونا بدرجۂ اولیٰ ہوتا ہے۔

بقیہ: مشددہ بھی ہے تو سواء کے معنی کی تاکید بھی ہو گئی۔

اب اشکال ہو گا کہ آپ کی اس تشریح کے اعتبار سے آیت کا انقلاب ثابت کے قبیلہ سے ہونا لازم آتا ہے اور انقلاب ثابت کلام لغو ہے کیونکہ اس میں مبتدا و خبر میں اتحاد ہے اور آیت میں یہ خرابی اس طور پر لازم آتی ہے کہ آیت کی دوسری ترکیب یہ ہے کہ سواء کو خبر مقدم اور ءانذرتہم کو مبتدا مؤخر مانا جائے پس تقدیری عبارت نکلے گی انذارک وعدمہ سیان لیکن چونکہ آپ نے ہمزہ اور ام کو صرف استواء کے لئے مانا ہے لہٰذا اس اعتبار سے آیت کے معنی المستوی مستویان کے ہوں گے اور یہ بعینہ انقلاب ثابت کی صورت ہے۔

جواب دونوں مستویان میں فرق ہے پہلے مستویان سے مراد وہ مستویان ہے جو مستویان فی العلم المستفہم ہے اور دوسرے مستویان سے مراد مستویان فی عدم النفع ہے پس اس اعتبار سے ترجمہ ہوگا انذار و عدم انذار جو مستفہم کے علم میں مستوی الوقوع تھے عدم نفع کے اندر بھی دونوں برابر ہیں اور جب دونوں مستویان میں فرق ہو گیا تو مبتدا اور خبر کے درمیان تغایر ثابت ہو گیا پس انقلاب ثابت کی صورت نہ رہی۔

تفسیر:۔ اب یہاں سے دوسری بحث شروع کر رہے ہیں بحث کا پہلا جزء ہے لفظ انذار کی تحقیق انذار باب افعال کا مصدر ہے لغت میں اس کے معنی کسی چیز سے ڈرانا اور اصطلاح تفسیر کے اندر انذار سے مراد معاصی پر مرتب ہونے والے خدا کے عقاب سے ڈرانا اور معصیت کے اندر عموم ہے خواہ کفر ہو یا دوسرے اعمال سیئہ شبہ پیدا ہوا کہ حضورؐ کی صفت میں بشیر و نذیر ذکر کیا گیا ہے پس جس طرح انذار و عدم انذار کو عدم نفع میں برابر قرار دیا گیا اسی طرح تبشیر اور عدم تبشیر کو بھی عدم نفع میں برابر قرار دینا چاہئے تھا اور یوں کہنا چاہئے تھا سواء علیہم ءانذرتہم ام لم تنذرہم وبشرتہم ام لم تبشرہم اور اکتفاء نہ کرنا تھا مگر

دو قسمیں ہیں علیٰ حدہ اور علیٰ غیر حدہ۔

اجتماع ساکنین علیٰ غیر حدہ اس کو کہتے ہیں کہ جس میں ساکن اول مدہ اور ساکن ثانی مدغم نہ ہو اور اگر یہ دونوں چیزیں پائی جاتی ہیں تو اجتماع علیٰ حدہ کہلائے گا اور آیت کے اندر اجتماع ساکنین اس طور پر لازم آتا ہے کہ ہمزہ کو جب الف سے بدل دیا تو چونکہ الف ساکن ہوتا ہے اس لئے پہلا ساکن تو الف ہوا اور دوسرا ساکن نون ہے اور چونکہ نون غیر مدغم ہے اس لئے اجتماع ساکنین علیٰ غیر حدہ ہے۔ بہرحال قرأت ثالثہ میں دو اعتبار سے قواعد عرب سے مخالفت لازم آتا ہے۔ بعض حضرات نے ان دونوں خرابیوں کا جواب دیا ہے۔ اول کا جواب یہ ہے کہ ہمزۂ متحرکہ کو الف سے بدلنا اگرچہ مطرادی اور کلی قاعدہ نہیں ہے مگر شاذ و نادر ہوا کرتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان تاکل منساتہ میں ہمزہ مفتوحہ تبدیلی الف بصورت من منساتہ متواتر سے منقول ہے نیز حضرت حسان کے شعر میں بھی اس کا ثبوت ملتا ہے شعر یہ ہے۔

سالت هذیل رسول اللّٰہ فاحشۃً ضلّت هذیل بما قالت ولم تصب۔

یہاں سالت میں ہمزۂ مفتوحہ تبدیلی الف منقول ہے شعر کا ترجمہ یہ ہے کہ ہزیل نامی عورت نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فحش کاری کی خواہش کی، ہزیل اپنے قول کی وجہ سے گمراہ ہو گئی اور اس نے درست بات نہیں کہی۔
اور دوسری خرابی کا جواب یہ ہے کہ اجتماع ساکنین علیٰ غیر حدہ اگرچہ ناجائز ہے مگر آیت کے اندر جب ہمزہ کو الف سے بدلا جائے گا اور جب کھینچ کر پڑھا جائے گا تو یہ الف متصل بن جائے گا دو ساکنوں کے درمیان یہ الف کی اشباع کیا تو پڑھنا ایسا ہے جیسے کہ دو ساکنوں کے درمیان حرکت کا فصل ہو گیا۔ اور اس طرح فصل بالحرکت بین الساکنین ناجائز نہیں ہو گا لہٰذا اس قرأت کو لحن کہنا درست نہیں ہے۔

اعتراض یہ ہو گا کہ قاضی صاحب نے قرأت ثالثہ پر نکیر کی ہے حالانکہ قرأت سبعہ متواتر منقول ہیں اور تواتر کا انکار کفر ہے۔
جواب۔ اس قرأت کا تواتر سے منقول ہونا ہمیں تسلیم نہیں بلکہ متواتر وہ قرأت ہے جو مصحف عثمانی کے موجب ہو اور اگر تواتر کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو قاضی صاحب کا اعتراض روایت کے سلسلہ میں ہے قرأت کے سلسلہ میں نہیں ہے۔

قرأت رابعہ:۔ چوتھی قرأت یہ ہے کہ دونوں ہمزوں کو بدستور باقی رکھتے ہوئے درمیان میں الف داخل کر دیا جائے یہ قرأت بعض حضرات کی روایت سے ابن عامر کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔

قرأت خامسہ:۔ پانچویں قرأت یہ ہے کہ ہمزۂ ثانیہ کی تسہیل کرتے ہوئے درمیان میں الف داخل کر دیا جائے۔ یہ قرأت ابو عمرو کی ہے نیز روایت قالون نافع کی بھی یہ ہے اس کے اندر درمیان میں الف داخل کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ہمزۂ ثانیہ کی تسہیل ازالہ ثقل کے واسطے کافی نہیں ہے لہٰذا الف کو درمیان میں لائے تاکہ ثقل دور ہو جائے۔

قرأت سادسہ:۔ چھٹی قرأت یہ ہے کہ ہمزۂ ثانیہ کو علیٰ حالہ باقی رکھتے ہوئے ہمزۂ استفہام کو حذف کر دیا جائے اس صورت میں وانذرتہم کلمہ انذار بصورت خبر رہے گا لیکن ہمزۂ استفہام مراد میں باقی رہے گا۔ لفظوں سے اس کے قرینہ کی وجہ سے حذف کر دیا گیا کیونکہ کلام بغیر ہمزہ کے نہیں آتا ہے ابن جنی نے کہا کہ یہ قرأت

لَا يُؤْمِنُونَ جملة مفسرة لاجمال ما قبلها فيما فيه الاستواء فلا محل لها او حال مؤكدة او بدل عنه او خبر ان والجملة قبلها اعتراض بما هو علة الحكم۔

ترجمہ: لا یؤمنون اپنے ماسبق کے اس اجمال کی تفسیر ہے جو مافیہ الاستواء (یعنی جس چیز میں انذار و عدم انذار برابر ہے) کے بارے میں تھا لہٰذا اس کے لئے کوئی محل اعراب نہ ہوگا۔ یا حال مؤکدہ ہے یا جملہ سابق سے بدل ہے یا ان الذین کفروا میں جو ان ہے اس کی خبر ہے اور اس سے پہلا والا جملہ یعنی سواء علیہم جملہ معترضہ ہے جس سے علت حکم بیان کی گئی ہے۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) ابن محیصن کی طرف منسوب ہے اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ قرأت شاذ ہے کیونکہ ہمزۂ متحرکہ کے اندر تخفیف کا طریقہ صرف تسہیل ہے حذف و قلب نہیں ہے۔

قرأت سابعہ: ساتویں قرأت یہ ہے کہ ہمزۂ استفہامیہ کو حذف کر دیا جائے اور اس کی حرکت نقل کرکے ماقبل والے حرف ساکن یعنی علیہم کے میم کو دیدی جائے بغیر تبدیل کے [illegible] انذرتہم باقی رہے گا اس روایت کے بھی شاذ ہونے میں کوئی شک نہیں۔ درحقیقت یہاں دو چیزیں ہیں اول ہمزۂ استفہامیہ کا حذف دوم وجود نقل ہے علامہ زمخشری نے اس قرأت کو درست قرار دیا ہے انہوں نے اس کو قد افلح کی نظیر قرار دیا یعنی جس طرح افلح کے ہمزۂ متحرکہ کی حرکت کو ماقبل کو دے کر ہمزہ کو حذف کر دیا گیا اسی طرح علیہم انذرتہم میں بھی کیا گیا مگر صاحب تیسیر نے کہا کہ علامہ زمخشری کی یہ کوشش بے کار ہے کیونکہ قد افلح میں ہمزہ افعل کا ہے اور آیت مذکورہ میں ہمزہ استفہام کا ہے اور ہمزۂ استفہام کو ہمزۂ افعال پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

ساتوں قرأتوں کی وجہ حصر: قرأت کے سلسلے میں ہم نے جو تشریح کی ہے اس کا اکثر و بیشتر حصہ نافعیہ اور شرح شاطبیہ میں موجود ہے۔ ان سات قرأتوں کی وجہ حصر یہ ہے کہ ہمزتین دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں محقق ہوں گے یا دونوں میں تغیر ہوگا اگر دونوں محقق ہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا درمیان میں الف لایا جائے گا یا نہیں اگر درمیان میں الف نہیں لایا جائے گا تو یہ پہلی صورت ہے اور اگر درمیان میں الف لایا جائے گا تو دوسری صورت ہے اور اگر ہمزتین میں کسی میں تغیر ہے تو پھر دو صورتیں ہیں ہمزۂ ثانیہ میں تغیر ہوگا یا اولیٰ میں۔ اگر ہمزۂ ثانیہ میں ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں تسہیل کے ساتھ تغیر ہوگا یا قلب کے ساتھ اگر قلب کے ساتھ ہے تو تیسری صورت ہے اور اگر تسہیل کے ساتھ ہے تو پھر دو صورتیں ہیں درمیان میں الف لایا جائے گا یا نہیں اگر الف نہ لایا جائے تو یہ دوسری صورت ہے اور اگر الف لایا جائے تو یہ پانچویں صورت ہے۔ اور اگر ہمزۂ اولیٰ میں تغیر ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں تغیر بالحذف مع نقل الحرکت ہوگا یا بغیر نقل حرکت کے۔ اگر تغیر بالحذف مع النقل ہے تو یہ ساتویں صورت ہے اور اگر بغیر نقل ہے تو وہ چھٹی صورت ہے۔

تفسیر : قاضی صاحب لایؤمنون کے ذیل میں دو بحثیں ذکر کریں گے اول ترکیبی۔ دوم استدلالی۔ ترکیب کے سلسلہ میں قاضی صاحب نے چار صورتیں ذکر کی ہیں اول یہ کہ لایؤمنون کو سواء علیہم ءانذرتہم ام لم تنذرہم کا جملہ مفسرہ مانا جائے یعنی جملہ سابق نے انذار اور عدم انذار کو مستوی بتلایا تھا لیکن یہ نہیں بتلایا تھا کہ کس چیز میں مستوی ہیں یعنی ما فیہ الاستواء کے سلسلہ میں جملہ اول مجمل و مبہم تھا لایؤمنون نے آکر اس کی تفسیر کر دی کہ ما فیہ الاستواء عدم ایمان ہے یعنی انذار و عدم انذار عدم ایمان میں برابر ہیں لیکن جملہ اول ما فیہ الاستواء میں مبہم اپنی ذاتی حیثیت سے ہوگا یعنی جب قرائن سے صرف نظر کر لی جائے مثلاً یہ کہ آیت مختصہ بمن بالکفر کے سلسلہ میں وارد ہے اس سے صرف نظر کر لی جائے اور اس قرینہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے ما فیہ الاستواء جو جملہ اولی سے سمجھ میں آرہا ہے لایؤمنون کو جملہ مفسرہ قرار دینے کی صورت میں کوئی محل اعراب نہ ہوگا کیونکہ جملہ مفسرہ کے سلسلہ میں جمہور کا یہی مسلک ہے۔

دوسری ترکیب یہ ہے کہ لایؤمنون کو حال مؤکدہ قرار دیا جائے یعنی لایؤمنون جملہ سابق کے مضمون کی تاکید کر رہا ہے اور مضمون جملہ استواء انذار و عدم انذار ہے۔

اب شبہ پیدا ہو کہ مؤکد ہونے کا معنی یہ ہیں کہ جو معنی پہلے سے موجود تھا اس کو پختگی کے ساتھ بیان کر دیا جائے اور عدم ایمان کے معنی جملہ اولی میں موجود نہیں تھے لہٰذا لایؤمنون حال مؤکدہ کیسے ہو سکتا ہے۔ جواب۔ عدم ایمان کے معنی قرینہ کی وجہ سے جملہ اولی میں موجود ہیں لہٰذا لایؤمنون کو حال مؤکدہ بنانا درست ہے یہ ترکیب خاص طور سے اس وقت ہوگی جبکہ سواء کو خبر مقدم اور ءانذرتہم کو مبتدا مؤخر مانا جائے اسلئے کہ حال مؤکدہ جملہ اسمیہ کے مضمون کی تاکید کرتا ہے اور ماقبل کا جملہ جملہ اسمیہ اسی ترکیب میں بن سکتا ہے۔

تیسری ترکیب یہ ہے کہ لایؤمنون کو ماقبل کے جملہ سے بدل قرار دیا جائے یہاں بدل سے مراد بدل الاشتمال ہے بدل الکل اور بدل البعض نہیں۔ بدل الکل تو اس لئے نہیں کہ جملہ سابقہ اور لایؤمنون کے مفہوم میں اتحاد نہیں ہے اور بدل البعض اس لئے نہیں کہ لایؤمنون جملہ سابقہ کے مفہوم کا جز نہیں ہے۔ اور بدل الاشتمال اس لئے ہے کہ لایؤمنون جملہ سابقہ کے معنی متعلق پر دلالت کرتا ہے اور معنی متعلق ما فیہ الاستواء ہے۔

اب اشکال ہوا بدل کسی چیز کا اس وقت ذکر کیا جاتا ہے جبکہ مبدل منہ اوفی بالمراد نہ ہو یعنی مبدل منہ معنی مراد کی پوری طرح دلالت نہ کرتا ہو تو بدل ذکر کر کے توفیہ مراد کر دیا جاتا ہے پس یہاں اس کی صورت کس طرح ہوگی

جواب بایں طور کہ جملہ سابقہ سے مقصود یہ تھا عدم ایمان کے اندر انذار و عدم انذار کو برابر ثابت کرنا اور عدم ایمان پر جملہ سابقہ علی سبیل الکمال دلالت نہیں کرتا تھا بلکہ قرینہ کی وجہ سے بالالتزام دلالت کرتا تھا تو گویا جملہ سابق غیر وافی بالمراد تھا پس لایؤمنون کو ذکر کر دیا تاکہ وافی بالمراد ہو جائے کیونکہ لایؤمنون عدم ایمان پر بالمطابقت دلالت کرتا ہے۔ چوتھی ترکیب یہ ہے کہ لایؤمنون کو ان کی خبر قرار دیا جائے اور ماقبل کے جملہ کو جملہ معترضہ بنا دیا جائے اور اس جملہ معترضہ سے مقصود حکم لایؤمنون کی علت ذہن کو بتا

---

[1] ذوالحال علیہم کی ضمیر مجرور ہے ۱۲

والآیۃ مما احتج بہ من جوّز تکلیف ما لا یطاق فانہ سبحانہ اخبر عنہم بانہم لا یؤمنون وامرہم بالایمان فلو آمنوا انقلب خبرہ کذبا وشمل ایمانہم الایمان بانہم لا یؤمنون فیجتمع الضدان۔

ترجمہ: یہ آیت ان آیات میں سے ہے جس سے ان حضرات نے استدلال کیا ہے جو تکلیف ما لا یطاق (ما لا یطاق سے وہ چیزیں مراد ہیں جو انسان کے بس میں نہیں) کو جائز کہتے ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کفار کے متعلق یہ خبر دی کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے اور پھر انہیں ایمان کا حکم بھی دیا پس اگر وہ ایمان لے آتے تو اللہ کی یہ خبر جھوٹی ہو جاتی نیز ان کا ایمان لانا اس بات پر ایمان لانے کو بھی شامل ہے کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے پس ضدین کا اجتماع لازم آئے گا ان دونوں دلیلوں سے معلوم ہوا کہ جن کفار کو ایمان کا حکم دیا گیا تھا ان کا ایمان لانا محال تھا۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) کرتا ہے کیونکہ علت قدرتی اور عارضی ہر دو ختم اللہ علی قلوبہم ہے پس جملہ سابقہ حکم لا یؤمنون کے واسطے بیان ہوئی ہے اور ختم اللہ علی قلوبہم بیان اول ہے۔ تقریر یاد رہے کہ چوتھی ترکیب اسی وقت درست ہوگی جبکہ سواء علیہم میں مبتدا اور خبر کی ترکیب کی جائے لیکن اگر سواء کو صیغہ صفت کی تاویل میں لیا جائے اور ءانذرتہم الخ کو اس کا فاعل قرار دیا جائے تو اس صورت میں چوتھی ترکیب درست نہیں ہوگی اس لئے کہ اس چوتھی ترکیب کی درستگی کی بنیاد اس پر ہے کہ سواء علیہم الخ کو جملہ معترضہ قرار دیا جائے اور سواء علیہم جملہ معترضہ مبتدا اور خبر کی ترکیب کے اعتبار سے تو بن سکتا ہے مگر صیغہ صفت اور فاعل کی ترکیب کے اعتبار سے نہیں بن سکتا ہے اس لئے کہ اس ترکیب کے اعتبار سے یہ مفرد ہوگا جملہ نہیں ہوگا حالانکہ معترضہ کے لئے جملہ کا ہونا ضروری ہے کیونکہ علماء معانی جملہ معترضہ کی تعریف یوں کرتے ہیں الاعتراض ھو ان یؤتی فی اثناء کلام او بین کلامین متصلین معنی بجملۃ او اکثر لا محل لہا من الاعراب۔ یعنی جملہ معترضہ یہ ہے کہ ایک کلام کے درمیان یا دو متصل کلاموں کے درمیان کسی ایسے جملہ کو لایا جائے کہ جس کے لئے کوئی محل اعراب نہیں ہے اور اس جملہ کو معترضہ کہتے ہیں اس تعریف سے یہ ثابت ہو گیا کہ معترضہ کے لئے جملہ ہونا ضروری ہے۔

تشریح: اب یہاں سے دوسری بحث استدلال کے متعلق ذکر کر رہے ہیں اس بات یہاں کے ذیل میں قاضی صاحب نے جو عبارت اختیار کی ہے اس عبارت کی تشریح میں شارحین کے باہم اختلاف کیا ہے لیکن ہم اس موقع پر پہلے شیخ زادہ کی تشریح کو ذکر کرتے ہیں اس تشریح کا حاصل یہ ہے کہ ممتنع کی دو قسمیں ہیں (۱) ممتنع لذاتہ (۲) ممتنع لغیرہ۔

ممتنع لذاتہ وہ شئ ہے کہ جس کی ذات میں ایسے معنی پائے جائیں جن کی وجہ سے اس کے اوپر امتناع کا حکم لگایا جائے جیسے کہ اجتماع نقیضین اور ارتفاع نقیضین۔

ممتنع لغیرہ اس کو کہتے ہیں کہ جو فی نفسہ ممکن ہو مگر کسی عارض کی وجہ سے اس پر امتناع کا حکم لگایا گیا ہو مثلاً عدم آلہ کی وجہ سے یا انتفاء علت کی وجہ سے یا انتفاء شرط کی وجہ سے جیسے کتابت زید فی نفسہ ممکن ہے مگر عدم آلہ اور انتفاء علت کی وجہ سے ممتنع ہے۔ یہ بات سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ تین چیزیں ہیں اول ممتنع لذاتہ دوم ممتنع لغیرہ سوم وہ چیز کہ جس کے عدم کی خداوند تعالیٰ نے خبر دیدی یا خدا کے علم میں وہ معدوم ہیں ممتنع لذاتہ کے بارے میں جمہور اور معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کا مکلف بنانا عقلاً جائز نہیں ہے لیکن اشاعرہ میں سے ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ عقلاً تو جائز ہے لیکن وقوع نہیں ہے اور دوسری جماعت تکلیف و وقوع کی بھی قائل ہے اور ممتنع لغیرہ کی تکلیف کے بارے میں سب ہی حضرات قائل ہیں کہ جن کے عدم کی اللہ تعالیٰ نے خبر دیدی ہے یا ان کا عدم اللہ کے علم میں آچکا۔

جو حضرات ممتنع لذاتہ کی تکلیف کے وقوع کے قائل ہیں انہوں نے دو طریقے سے آیت کے ذریعہ استدلال کیا ہے پہلا طریقہ استدلال یہ ہے کہ الذین کفروا سے ایک تفسیر کے مطابق معہود خارجی یعنی ابولہب و ابوجہل وغیرہ مراد ہیں اور ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دیدی ہے کہ یہ ایمان نہیں لائیں گے لیکن اس کے باوجود ان کو ایمان کا مکلف بنایا گیا ہے حالانکہ ان کا ایمان لانا ممتنع ہے کیونکہ اگر یہ لوگ ایمان لے آتے تو خدا کی خبر کا کاذب ہونا اور خدا کا ان کے ایمان سے جاہل ہونا لازم آتے گا اور کذب خداوندی اور جہل خداوندی محال ہے اور جو مستلزم محال کو وہ بھی محال ہے پس ابوجہل و ابولہب وغیرہ کا ایمان لانا بھی محال ہے تو دیکھئے ان کا ایمان لانا محال ہے لیکن اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے ان کو ایمان کا مکلف بنایا ہے جس سے ثابت ہو گیا کہ تکلیف بالممتنع واقع ہے۔

اور دوسرا طریقہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ابوجہل و ابولہب کو ایمان کا مکلف بنایا اور ایمان نام ہے ان تمام چیزوں کی تصدیق کرنے کا جس کو نبی علیہ السلام خدا کے پاس سے لے کر آئے اور ان تمام چیزوں میں سے یہ آیت لا یؤمنون بھی ہے پس ایمان کے مکلف ہونے کے معنی یہ ہیں کہ یہ لوگ اس آیت لا یؤمنون کی بھی تصدیق کریں جو خود انہیں لوگوں کے بارے میں وارد ہوئی اور چونکہ لا یؤمنون۔ بالعدم قبول کی تصدیق کریں گے تو گویا عدم تصدیق کی تصدیق کریں گے اور ظاہر ہے کہ عدم تصدیق کی تصدیق کرنا ہو تو عدم تصدیق کی یعنی عدم تصدیق کی تصدیق خود عدم تصدیق ہے لہٰذا یہ لوگ ایمان لانے کی صورت میں آیت لا یؤمنون میں غیر مصدق اور بقیہ تمام صورتوں میں مصدق ہوں گے پس ان لوگوں کو ایمان کا مکلف بنانا گویا بالتصدیق وعدم التصدیق کے جمع کرنے کا مکلف بنانا ہے اور جمع بین التصدیق وعدم التصدیق جمع بین الضدین ہے پس نتیجہ نکلا کہ جب ثابت ہوا کہ ان لوگوں کو ایمان کا مکلف بنانا بعینہٖ جمع بین الضدین کا مکلف بنانا ہے اور جمع بین الضدین ممتنع لذاتہ ہے لیکن اس کے باوجود جب ان کفار معہود کو ایمان کا مکلف بنایا گیا تو اس سے ثابت ہو گیا کہ تکلیف بالممتنع لذاتہ جائز ہی نہیں بلکہ واقع ہے۔

والحق ان التكليف بالممتنع لذاته وان جاز عقلا من حيث ان الاحكام لا يستدعي غرضا سيما الامتثال لكنه غير واقع للاستقراء والاخبار بوقوع الشيء او عدمه لا ينفي القدرة عليه كاخباره تعالى عما يفعله هو او العبد۔

ترجمہ:۔ اور حق بات یہ ہے کہ ممتنع لذاتہ کی تکلیف گو عقلاً بایں حیثیت جائز ہے کہ احکام خداوندی کسی غرض کے بالخصوص بندہ کے اطاعت وفرمانبرداری کے متقاضی نہیں ہوتے لیکن تتبع وتلاش سے معلوم ہوا کہ واقع نہیں اور اللہ تعالیٰ کے کسی شئی کے وقوع اور عدم وقوع کی خبر دیدینے سے بندہ کی قدرت کی نفی لازم نہیں ہوتی مثلاً اللہ تعالیٰ کا اپنے بندے کے فعل اختیاری کی خبر دیدینا۔

تفسیر:۔ اب یہاں سے قاضی صاحب ایک مختلف فیہ بات کہہ رہے ہیں فیصلہ کا حاصل یہ ہے کہ تکلیف بالممتنع لذاتہ عقلاً جائز تو ہے مگر شریعت میں واقع نہیں ہے۔ عقلاً جائز اس لئے ہے کہ خدا کے احکام منزلہ اور افعال معلل بالاغراض نہیں یعنی خدا کے افعال واحکام کے لئے کوئی علت غائیہ نہیں جو صدور افعال اور نزول احکام کے لئے باعث ہو اور خدا کے افعال واحکام معلل بالاغراض اس لئے نہیں کہ اگر معلل بالاغراض ہوں گے تو خدا کا اپنے احکام وافعال میں مستکمل بالغیر ہونا لازم آئے گا بایں طور کہ اگر کسی فاعل کے افعال کسی غرض سے وابستہ ہوں تو اگر غرض حاصل ہو جائے تو کہا جاتا ہے کہ یہ فعل کامل اور مناسب ہے اور غرض کے معدوم ہونے کے وقت فعل کو ناقص ونامناسب کہا جاتا ہے۔

پس اسی طرح اگر خدا کے احکام وافعال معلل بالاغراض ہوں گے تو جب وہ اغراض حاصل ہو جائیں گے تو کہا جائے گا کہ خدا کے افعال کامل ومناسب ہیں اور اگر غرض فوت ہو گئی تو ناقص ونامناسب ہونے کا حکم لگایا جائیگا تو گویا خداوند تعالیٰ اپنے افعال کو مکمل بنانے میں محتاج ہوئے اغراض کی طرف اور اغراض غیر ذات باری ہیں پس گویا خداوند تعالیٰ اپنے افعال واحکام میں مستکمل بالغیر ہو۔ اور خدا کا مستکمل بالغیر ہونا محال ہے لہذا خدا کے افعال واحکام کا معلل بالاغراض ہونا بھی محال ہے اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ خدا کے احکام مقتضی غرض نہیں اور یہ کہ امتثال یعنی احکام کو بجالانا بھی غرض من الاغراض ہے لہذا احکام اس کے بھی مقتضی نہیں ہوں گے یعنی ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ احکام کا مکلف بنائے اور اس کا مقصود یہ نہ ہو کہ بندے اس کو بجالائیں اور جب یہ معلوم ہو گیا کہ احکام کے مکلف بنانے سے امتثال مقصود نہیں تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ممتنع لذاتہ کا بھی مکلف بنانا جائز ہے کیونکہ وہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ خدا نے اس کا مکلف تو بنا دیا لیکن اس سے امتثال عباد مقصود نہیں ہے پس ممتنع لذاتہ کی تکلیف کا جواز ثابت ہو گیا لیکن شریعت میں اس کا وقوع نہیں ہے کیونکہ نصوص اور احکام شرعیہ کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ

اللہ تعالیٰ نے بندوں کو ان افعال کا بھی مکلف نہیں بنایا جو بندوں پر شاق اور دشوار گذریں پس جب شریعت میں ان افعال کی تکلیف واقع نہیں جو شاق اور دشوار ہیں تو ان افعال کی تکلیف بدرجۂ اولیٰ واقع نہیں ہوگی جو ممتنع لذاتہ ہیں۔

دوسری آیت جس سے متعسر الوقوع افعال کی تکلیف کی نفی ہوتی ہے اللہ تعالیٰ کا فرمان لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا اس آیت کی تفسیر صاحب کشاف نے اس طور پر کی ہے کہ الوسع ما یسع الانسان ولا یضیق علیہ ولا یحرج فیہ ای لا یکلفہا الا ما یتسع فیہ طوقہ ویتیسر علیہ یعنی وسعہا میں وسع سے مراد وہ افعال ہیں جو انسان کی وسعت میں ہوں اور تنگی اور حرج کا باعث نہ بنیں پس آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ انسان کو انہیں اعمال کا مکلف بناتا ہے جن کو انسان بآسانی اپنی طاقت سے انجام دے سکتا ہے جس سے متعسر الوقوع اعمال کی تکلیف کی نفی ہوتی ہے نیز احکام شرعیہ کی بعض جزئیات سے ظاہر ہیں مثلاً شیخ فانی سے فرضیت صوم کا ساقط ہو جانا یا حائضہ سے بالکلیہ نماز کا ساقط ہو جانا فقیر مفلس پر زکوٰۃ کا واجب نہ ہونا مریض غیر قادر علی الرکوع والسجود کے لئے باشارہ نماز کا جواز وغیرہ وغیرہ۔

قاضی صاحب نے فرمایا کہ ممتنع لذاتہ کی تکلیف عقلاً جائز ہے مگر شرعاً واقع نہیں اس سے ثابت ہوا کہ ممتنع لغیرہ کی تکلیف جائز کے ساتھ ساتھ واقع بھی ہے۔

والاخبار بوقوع الشی او عدمہ الخ قاضی صاحب یہ فیصلہ کرنے کے بعد اب یہاں سے ان لوگوں کے پہلے طریقہ استدلال کا جواب دے رہے ہیں جو تکلیف بالممتنع لذاتہ کے وقوع کے قائل ہیں۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے ایمان ابولہب وغیرہ کو صرف اس لئے محال قرار دیا کہ اس سے کذب باری لازم آتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اس دلیل سے ایمان ابولہب کا ممتنع لذاتہ ہونا ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس دلیل سے ایمان ابولہب وغیرہ کا ممکن فی نفسہ ممتنع لغیرہ ہونا ثابت ہوتا ہے اور تکلیف بالممتنع لغیرہ کے وقوع کے ہم بھی قائل ہیں۔

اب رہی یہ بات کہ ممکن فی نفسہ ممتنع لغیرہ ہونا کیسے ثابت ہوتا ہے تو ممکن فی نفسہ ہونا اس لئے ثابت ہوتا ہے کہ خدا کا کسی چیز کے وقوع یا عدم وقوع کی خبر دیدینا اس چیز کے وقوع کے لئے موجب نہیں اور اس چیز سے قدرت کی نفی نہیں خدا کا خبر دیدینا موجب تو اس لئے نہیں کہ خدا کا کسی چیز کے وقوع و عدم کی خبر دینا تابع اس بات کے ہے کہ اس چیز پر وقوع و عدم وقوع کا حکم لگایا جائے اور کسی چیز پر حکم لگانا تابع ہے ارادہ حاکم کے اور ارادہ حاکم تابع ہے علم حاکم کے اور علم حاکم تابع ہے معلوم کے اور معلوم بندہ کے افعال کا وقوع اور عدم وقوع ہے پس وقوع فعل اور عدم وقوع فعل اصل ٹھہرا اور خدا کا اخبار تابع اور قاعدہ یہ ہے کہ تابع موجب للاصل یعنی تابع وجود اصل یا عدم اصل کے لئے موجب نہیں ہوتا لہذا اخبار خداوندی کسی شئی کے وقوع و عدم وقوع کے لئے موجب نہیں اور اس کو مختصر الفاظ میں یوں سمجھو کہ خدا جو خبر دیتا ہے ویسا نہیں ہوتا ہے بلکہ جو ہونے والا ہوتا ہے خدا اسی کی خبر دیتا ہے۔

تو اخبار علم ازلی منافی قدرت اس لئے نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وَمَا مَنَعَ النَّاسَ اَنْ يُّؤْمِنُوْا اِذْ جَاءَهُمُ الْهُدٰى۔ یہاں ما منع استفہام انکاری کے لئے ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ لوگوں کے پاس ہدایت کی آ جانے کے بعد ایمان لانے سے کوئی چیز مانع نہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُوْنَ جس کا مطلب یہ ہے کہ کفار کو ایمان لانا چاہئے ان کے ایمان کے لئے کوئی شئی مانع نہیں ہے ان آیتوں میں کفار کے ایمان کے موانع کی مطلقاً نفی موجود ہے پس اگر اللہ کا اخبار بعدم الایمان منافی قدرت اور مانع ہوتا تو مطلقاً ان آیتوں میں موانع کی نفی نہ کی جاتی۔

نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا رُسُلًا مُّبَشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ یعنی ہم نے خوشخبری دینے والے اور ڈرانے والے رسولوں کو بھیجا تاکہ رسولوں کے بعد لوگوں کو عذر کی کوئی گنجائش نہ رہے۔ اس آیت میں کفار کے ان تمام اعذار کی نفی کی گئی ہے جو ان کے عدم ایمان اور وجود کفر کے سلسلے میں ہو سکتے تھے پس اگر اخبار علم ازلی مانع عن الایمان ہوتا تو یہ سب سے بڑا عذر ہے ان کے عدم ایمان کا لیکن اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے تمام اعذار کی نفی کی جس سے معلوم ہوا کہ اخبار علم ازلی منافی قدرت اور مانع نہیں ہے یہ تو آپ نے جانا کہ غیر موجب اور غیر منافی ہونے کی علیحدہ علیحدہ دلیلیں ہیں۔ اب ہم ایسی دو دلیلیں بیان کرتے ہیں جس سے دونوں باتیں ایک ساتھ سمجھ میں آ جاتی ہیں۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ خدا نے اپنے افعال اختیاریہ اور بندے کے افعال اختیاریہ کی خبر دی ہے پس اگر اخبار موجب اور منافی قدرت مانع ہو تو خدا اپنے افعال میں قادر مختار نہ رہے گا اور نہ بندہ اپنے افعال میں۔ حالانکہ اہل سنت و جماعت کا عقیدہ ہے کہ عبد اور معبود دونوں فاعل مختار ہیں پس اخبار علم ازلی نہ موجب ہے اور نہ منافی۔ دوسری دلیل ایک روایت ہے۔

روی ان رجلاً قام الی ابن عمر رضی اللہ عنہما فقال یا ابا عبد الرحمن ان قوما یزنون ویسرقون ویشربون الخمر ویقولون کان ذلک فی علم اللہ تعالیٰ فلم نجد بدا منہ فغضب ثم قال سبحان اللہ قد کان فی علم اللہ انہم یفعلون ذلک فلم یحملہم علمہ تعالیٰ علی فعلہم انتہی۔ یعنی ایک آدمی حضرت ابن عمرؓ کے پاس آ کر کہنے لگا کہ اے ابو عبد الرحمن ایک جماعت ہے جو زنا، چوری اور شراب نوشی کے مرتکب ہوتے ہیں اور جب ان کو نکیر کی جاتی ہے تو کہتے ہیں کہ چونکہ ہمارے ان معاصی کے وجود کا علم خدا کو پہلے سے ہے اس لئے ہم ان کے مرتکب ہونے پر مجبور ہیں۔ حضرت ابن عمرؓ سنتے ہی غضبناک ہو گئے پھر فرمایا کہ عجیب بات ہے خدا کا علم تو یہ تھا کہ یہ لوگ ایسی معصیتیں کریں گے لیکن خدا کا وہ علم سابق ان کو ان معاصی کے کرنے پر باعث نہیں ہے۔

پس دیکھئے وہ جماعت خدا کے علم کو موجب اور منافی قدرت سمجھتی تھی مگر حضرت ابن عمرؓ نے ان کا سختی سے انکار کیا جس سے معلوم ہوا کہ اخبار علم ازلی نہ موجب ہے اور نہ منافی قدرت ہے اور جب اخبار علم ازلی نہ موجب نہ منافی تو ابو جہل و ابو لہب کے عدم ایمان کی جو خدا نے خبر دی ہے اس اخبار کی وجہ سے نہ تو عدم ایمان کا

باختياره وفائدة الانذار بعد العلم بانه لا ينجع الزام الحجة وحيازة الرسول صلى الله عليه وسلم فضل الابلاغ ولذلك قال سواء عليهم ولم يقل سواء عليك كما قال لعبدة الاصنام سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ وفي الآية اخبار بالغيب على ما هو به ان اريد بالموصول اشخاص باعيانهم فهي من المعجزات۔

ترجمہ: اور انذار کا فائدہ جبکہ یہ معلوم ہے کہ وہ کفار کے لئے نافع نہیں، یہ ہے کہ ان پر حجت قائم ہو جائے گی اور حضور کو تبلیغ کی فضیلت حاصل ہو جائے گی۔ اس لئے یہاں سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ فرمایا سواء علیک نہیں فرمایا، جیسا کہ بت پرستوں کے حق میں سواء علیکم ادعوتموھم ام انتم صامتون فرمایا ہے۔
اور آیت میں واقعہ کے مطابق اخبار بالغیب ہے اگر اسم موصول سے متعین اشخاص مراد لئے جائیں پس آیت ایک معجزہ ہوگی۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) وقوع ضروری ہوا اور وجود ایمان سے قدرت بندہ کی نفی ہوتی ہے، ابولہب و ابوجہل کا وجود ایمان فی نفسہ ممکن ہے البتہ ممتنع لغیرہ ہے اس لئے کہ اگر ان لوگوں سے وجود ایمان متحقق ہو جائے تو اخبار خدا کا خلاف ہونا لازم آئے گا اور خدا کا کاذب محال ہے اور کذب خدا وجود ایمان کا لازم ہے پس ایمان لازم محال ہوگا اور اسی کو ممتنع لغیرہ کہتے ہیں اور جب ایمان ابولہب وغیرہ کا ممکن فی نفسہ اور ممتنع لغیرہ ہونا ثابت ہوگیا تو اس کے ذریعہ ممتنع لذاتہ کے وقوع تکلیف پر استدلال کرنا لغو ہے اس سے تو ممتنع لغیرہ کی تکلیف کا وقوع ثابت ہوتا ہے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں۔
قاضی صاحب نے استدلال کے طریقہ اول کا جواب دیا ہے مگر طریقہ ثانیہ کا کوئی جواب نہیں دیا ہے اس کے جواب کو ترک فرمایا تو قاضی صاحب کی ایک کتاب منہاج میں اس طریقہ ثانیہ کا بھی جواب ذکر کیا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ جمع بین الضدین اس صورت میں لازم آتا جبکہ خدا نے ابولہب و ابوجہل وغیرہ کو آیت کے نازل کرنے کے بعد آیت کا مکلف بنایا ہوتا مگر حقیقت واقعہ اس طرح نہیں ہے بلکہ خدا نے ان کو پہلے مکلف بنا دیا اور ان کی حالت قلبی ایسا ہوا کہ فی الصدق ان کو دیکھ کر آیت لا یؤمنون کو نازل فرمایا اور جب تکلیف بالایمان کا وقوع پہلے ہوا اور آیت بعد میں نازل ہوئی تو جمع بین الضدین کا مکلف بنانا لازم نہیں آیا اور جب جمع بین الضدین کا مکلف بنانا لازم نہیں آیا تو ممتنع لذاتہ کا وقوع تکلیف ثابت نہیں ہوا لہذا طریقہ ثانیہ سے ممتنع لذاتہ کے وقوع تکلیف پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

فرماتے ہیں۔ یہاں سے ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں اشکال یہ ہے کہ جب یہ معلوم ہو گیا کہ انذار و عدم انذار کفار معبودین کے بارے میں نافع نہیں ہیں تو پھر اس کے بعد حضورؐ کا ان کو ڈرانا بے فائدہ ٹھہرا اور بے فائدہ کام عبث ہوتا ہے لہٰذا حضورؐ کا یہ فعل انذار عبث ٹھہرے گا اور فعل عبث کا صدور پیغمبر سے مستبعد ہے۔

جواب انذار کا فائدہ اس میں منحصر نہیں ہے کہ منذرین کو اس سے کوئی نفع پہنچے بلکہ اس کے علاوہ دو فائدے اور بھی ہیں اول الزام حجت یعنی اللہ تعالیٰ حضورؐ کے ذریعہ ڈروا کر آپ کی تکلیف و رسالت کو عام کرنا چاہتے ہیں تاکہ کفار پر حجت قائم ہو جائے تاکہ روز قیامت کے دن پرسش کے وقت کوئی عذر زبان پر نہ لاسکیں اور یہ نہ کہہ سکیں کہ انا کنا عن ھذا غافلین. فلولا ارسلت الینا رسولاً فنتبع آیاتک ونکون من المؤمنین، یعنی اے خدا ہم تو آپ کی توحید سے بالکل غافل تھے آپ نے ہمارے پاس رسول کیوں نہیں بھیجا کہ آپ کی آیات و احکام کا اتباع کرتے اور ایمان لاتے اور دوسرا فائدہ انذار کا یہ کہ رسول اللہؐ کو انذار کی وجہ سے تبلیغ رسالت اور دعوت الی الحق کی فضیلت اور اس کا ثواب مل جائے اور جب یہ دونا فائدے انذار سے حاصل ہو گئے تو پھر انذار بے فائدہ نہ رہا۔ بلکہ بافائدہ ہو گیا البتہ ان کفار کے اعتبار سے انذار بے فائدہ ہے اور اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے سواء علیہم فرمایا اور سواء علیک نہیں فرمایا۔

اس سے معلوم ہوا کہ انذار کفار کے اعتبار سے بے فائدہ ہے نبی کے اعتبار سے بے فائدہ نہیں کیونکہ اگر نبی کے حق میں بے فائدہ ہوتا تو یہاں علیہم کے علاوہ علیک فرماتے جس طرح کہ بتوں کے پجاریوں کے حق میں اللہ تعالیٰ نے سواء علیکم ادعوتموھم ام انتم صامتون فرمایا یعنی اے بتوں کے پرستارو تمہارے حق میں یہ برابر ہے کہ تم اپنے بتوں کو پکارو یا خاموش رہو یعنی دعا اور سکوت دونوں غیر نافع ہونے میں تمہارے لئے برابر ہے۔

انذار کے ان دونوں فائدوں کو صاحب مدارک نے مجمل طور پر بیان کیا ہے۔ والحکمۃ فی الانذار مع العلم بالاصرار اقامۃ الحجۃ ولیکون الارسال عاماً ولیثاب الرسول یعنی کفار کو ڈرانے میں باوجودیکہ ان کے بارے میں مصر علی الکفر ہونا معلوم ہو چکا تھا حکمت یہ تھی کہ کفار پر حجت قائم ہو جائے اور خدا کا ارسال رسل سب کے لئے عام ہو جائے اور حضورؐ کو ثواب حاصل ہو۔

وفی الآیۃ اخبار بالغیب علی ما ھو بہ: یہاں سے قاضی صاحب یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ اگر الذین کفروا سے معہود کفار ہی مراد ہوں تو پھر آیت اخبار بالغیب کے قبیلہ سے ہوگی بایں طور کہ جن مخصوص لوگوں کے بارے میں یہ حکم لگایا گیا ہے کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے جب ان کی موت ہوئی تو واقعتہً وہ کفر ہی پر مرے پس آیت نے جس طریقہ پر جو واقعہ پیش آیا تھا اس کی خبر دیدی تھی اور اسی کو اخبار بالغیب علی ما ھو بہ کہتے ہیں یعنی غیب کی ایسی خبر دینا جو واقعہ کے مطابق ہو اور جب آیت اخبار بالغیب کے قبیلہ سے ہوئی تو گویا یہ آیت مزید ایک معجزہ پر بھی مشتمل ہوئی۔

خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ وَعَلٰى سَمْعِهِمْ وَعَلٰى اَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ تعليل للحكم السابق وبيان ما يقتضيه والختم الكتم سمي به الاستيثاق من الشئ بضرب الخاتم عليه لانه كتم له والبلوغ آخره نظرا الى انه آخر فعل يفعل في احرازه والغشاوة فعالة من غشاه اذا غطاه بنيت لما يشتمل على الشئ كالعصابة والعمامة

ترجمہ:۔ یہ حکم سابق کی علت اور اس کے مقتضی کا بیان ہے اور ختم کے معنی کتم کے ہیں اور مہر لگا کر شیٔ کے تالے وثوق حاصل کرنے کو ختم اس لئے کہتے ہیں کہ اس سے اس شیٔ کا پوشیدہ رکھنا مقصود ہوتا ہے۔ نیز آخری منزل پر پہنچنے کو ختم کہنا اس بات پر نظر رکھتے ہوئے کہ ختم (مہر لگانا) بھی ایک آخری فعل ہے جو شیٔ کو محفوظ کرنے کے سلسلہ میں اختیار کیا جاتا ہے اور غشاوۃ فعالۃ بکسر الفاء کا وزن ہے مشتق ہے غشاہ سے اس وقت بولتے ہیں جب کوئی شیٔ کسی چیز کو ڈھانپ لے غشاوۃ کی بنا دار اس کا وزن اس چیز پر دلالت کرنے کے لئے ہے جو کسی شیٔ پر مشتمل اور محیط ہو جیسے عصابہ، عمامہ اول کے معنی پٹی کے اور دوسرے کے معنی پگڑی کے ہیں۔

تفسیر:۔ قاضی صاحب آیت کے ذیل میں تین بحثیں ذکر کر رہے ہیں اول بحث اس پوری آیت کی ماقبل سے مناسبت کے بیان میں ہے۔ دوم بحث ختم وغشاوہ کی تحقیق لغوی اور اس کی نسبت الی اللہ کے متعلق ہے۔ تیسری بحث وعلیٰ سمعہم کے عطف اور علیٰ ابصارہم غشاوۃ کی ترکیب اور قراءت وسمع وبصر کی تحقیق کے متعلق ہے پہلی بحث کا حاصل یہ ہے کہ یہ جملہ ختم اللہ الخ سبب ہے اور لا یؤمنون مسبب ہے اور چونکہ سبب کو مسبب سے مناسبت ہوتی ہے اس لئے اس آیت کو بھی ماقبل سے مناسبت ہے اور چونکہ سبب اور مسبب میں کمال اتصال ہوتا ہے اس لئے اس آیت اور ماسبق میں کمال اتصال ہوگا اور کمال اتصال کی صورت میں حرف عطف نہیں لایا جاتا اس لئے ختم سے پہلے حرف عطف نہیں لایا گیا۔

خفاجی نے ترک عطف پر اس طرح کلام کیا ہے کہ جملہ ختم اللہ الخ لا یؤمنون کے لئے استیناف بذکر السبب المطلوب ہے یعنی جب کفار کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ انذار وعدم انذار ان کے حق میں برابر ہیں اور برابر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ لوگ ایمان نہیں لائیں گے تو اب حکم استواء انذار وعدم انذار وحکم عدم ایمان کو سن کر سامع کے دل میں اس کے سبب کے متعلق سوال پیدا ہونے کا توہم ہوا یعنی سائل یہ سوال کر سکتا ہے کہ ان کے عدم ایمان کا کیا سبب ہے اس سوال متوہم کو محقق کے منزلہ میں رکھ کر عدم ایمان کے سبب مطلق کے متعلق ختم اللہ الخ سے جواب دیا گیا کہ ان کے عدم ایمان کا سبب یہ ہے کہ ان کے ایمان لانے کے حقیقی ذرائع میں سبب یہ اللہ تعالیٰ نے مہر لگا دی ہے اور پردہ ڈال رکھا ہے اور سبب مطلق اس لئے کہ سائل نے اپنے سوال میں کسی

سماعی سبب کو متعین نہیں کیا تھا جس سے معلوم ہوا کہ سائل مطلق سبب دریافت کرنا چاہتا ہے اب کوئی یہ اشکال ذکر کرے کہ جب خدا کا مہر لگانا ان کے عدم ایمان کے لئے علت وسبب ہے تو پھر وہ مجبور ثابت ہوئے لہٰذا عذاب کے مستحق نہ ہوں گے جس طرح کہ مجبور مستحق عذاب نہیں ہوتا۔

جواب۔ مستحق عذاب ہوں گے کیونکہ خدا کا مہر لگانا بعید سبب ہے ایک سبب کا اور وہ سبب ان کفار مصبوتین کا انہماک فی الضلالات اور تمرد وطغیان فی الکفر ہے اور جب انہیں کے ان افعال کی وجہ سے خدا نے مہر لگائی تو یہ لوگ مجبور ثابت نہ ہوئے لہٰذا عذاب کے مستحق ہوں گے اور جب یہ آیت جملہ مستانفہ بذکر السبب ہے تو جس طرح سبب دائم ، واحد ان طولہ میں حرف عطف ذکر نہیں کیا گیا اسی طرح آیت میں بھی حرف عطف نہیں لایا گیا۔

دوسری بحث ختم اور وصف دونوں کی تحقیق لغوی اور ان کی نسبت الی اللہ کے متعلق ہے ختم باب ضرب کا ماضی ہے اس کا مصدر الختم ہے کون اللہ کا ختم آتا ہے۔ اس کے اصلی معنی ضرب ان کا ختم علی الشئی کسی شئی پر مہر لگانا اور ختم کے لئے کتم لازم ہے کیونکہ کتم کے معنی چھپانے کے ہیں اور ختم کا لازمی مقصد یہی ہے کہ مکتوب پر مہر لگا کر اس کے مضمون کو غیر مرسل الیہ سے چھپالیا جائے اور خیانت کو کھول کر مطلع نہ ہو سکے اسی وجہ سے زمخشری نے ان دونوں کا قول کہا ہے یعنی ختم اور کتم اشتقاق کبیر میں شریک ہیں بایں طور کہ دونوں اکثر الفاظ یعنی تا اور میم میں شریک ہیں اور فی الجملہ معنی میں تناسب ہے اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ دونوں لازم وملزوم ہیں اور جو نکہ لازم وملزوم میں تغایر ہوتا ہے اس لئے ان دونوں لفظوں میں بھی تغایر ہو گا پس قاضی صاحب کا یہ صورت قول یا صوالات الختم الکتم کہنا جس سے اتحاد مفہوم ہوتا ہے نیز اہل لغت کے قول کے خلاف ہے

لیکن جواب دیا جا سکتا ہے وہ یہ کہ قاضی صاحب کی عبارت مبالغہ پر محمول ہے یعنی کمال تلازم ثابت کرنے کے لئے مبالغۃً حمل کر دیا یعنی تلازم اتنا زیادہ ہو گیا کہ گویا ایک ہو گئے شیخ زادہ میں بھی تصریح کی ہے اور یہی جواب میں بھی کہا ہے مگر میرا یہ سمجھ کو بدل کر قاضی کے الفاظ یہ ہیں۔

إعلم ان حقيقة الختم الوسم بطابع ونحوه والاثر الحاصل من ذلك وحقيقة الكتم الستر والاخفاء وهما متغايران فلا وجه لتفسيره به نعم لما كان الغرض من الختم الستر والاخفاء جعل الختم عينه مبالغة۔

یعنی یہ بات سمجھنے کی ہے کہ ختم دراصل نام ہے مہر وغیرہ سے نشان وعلامت لگا دینے کا اور اسی طرح ختم نام ہے اس نشان وعلامت کو جو اس فعل وختم سے حاصل ہو۔ اور کتم دراصل نام ہے چھپانے اور پوشیدہ کرنے کا اور اسی اعتبار سے ختم وکتم دونوں میں تغایر ہے اور جب تغایر ہے تو کتم سے لفظ ختم کی تفسیر کرنے کی کوئی وجہ نہیں مگر چونکہ مقصود مہر لگانے سے یہی ہے کہ اس کو غیروں پر پوشیدہ اور مستور رکھا جائے اس لئے قاضی صاحب نے مقصود کا لحاظ کر کے دونوں میں عینیت کا دعویٰ کر دیا۔

سمی به الاستيثاق من الشئ بضرب الختم عليه الخ قاضی صاحب ختم کے اصلی معنی بیان کر کے یہاں ختم کے ثانوی اور مجازی معنی بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں ختم کا دوسرا معنی

میں بھی مستعمل ہے۔

اول استیثاق یعنی کسی شئی پر مہر لگا کر اس کو قابل وثوق و قابل اعتماد بنانا اس معنی مجازی اور حقیقی میں مناسبت یہ ہے کہ جب کسی شئی کو بغرض اطمینان قابل وثوق بنا دیا گیا یہ ہو گا کہ گویا غیر کے تصرف الاؤ دخول سے اس شئی کو پوشیدہ کر دیا اور چھپا دیا پس ختم کے معنی متحقق ہو گئے۔

دوم معنی تکمیل کے ہیں یعنی کسی شئی کے کسی مکمل اور آخری حد تک پہنچ جانے کے معنی میں جیسا کہتے ہیں ختمت القرآن یعنی میں نے قرآن کو پڑھ لیا اور اس کی آخری حد تک پہنچ گیا۔ علاقہ معنی حقیقی اور مجازی میں یہ ہے کہ بلوغ الی آخرہ میں آخریت کے معنی پائے جاتے ہیں اور ختم یعنی مہر لگانا بھی ایسا فعل ہے جو مکتوب و ظروف کے مضمون کے ختم ہونے کے بعد اختیار کیا جاتا ہے تو وصف آخریت ختم میں بھی پایا گیا۔ اس مناسبت سے لفظ ختم کو مجازاً بلوغ الی آخرہ کے معنی میں استعمال کر لیا گیا۔ دوسرا لفظ آیت میں غشاوۃ ہے غشاوۃ بکسر غین فعالۃ کا وزن ہے اور یہ ماخوذ ہے غشاء سے یہ باب تفعیل کا مصدر ہے اور غشاء عرب والے اس وقت بولتے ہیں جب کوئی چیز کسی چیز کو ڈھانپ لیتی ہے اور فعالۃ کا وزن وضع کیا گیا ہے مشتمل علی الشئی کے معنی ادا کرنے کے یعنی وہ شئی جو کسی چیز پر مشتمل ہو اور اس کو گھیرے ہوئے ہو جیسے عمامہ کو عمامہ کہتے ہیں جو سر پر مشتمل ہوتا ہے اور اس کو گھیرے ہوئے ہوتا ہے اسی لئے العمامہ کی تفسیر اہل لغت اسم لما یشتمل الرأس کے الفاظ سے کرتے ہیں۔

اسی طرح عصابہ بمعنی عصب القوم بفلان ای احاطوا یعنی قوم نے انسان کو گھیرے میں لے لیا پس عصابہ وہ پٹی جو موضع زخم کا احاطہ کئے ہوئے ہو یا وہ قوم جس نے کسی مجلس اور مکان کا احاطہ کر رکھا ہو پس غشاوہ وہ اس شئی کو کہیں گے جو ایسے مادہ پر مشتمل ہو اور اس کے لئے آڑ بنی ہوئی ہو جس کی مختصر تعبیر اردو میں پردہ اور عربی میں ستارہ سے کی جاتی ہے۔ بعض علماء لغت نے کہا ہے کہ بعض کلمات کی ہیئت معانی مخصوص پر دلالت کرتی ہے اگرچہ وہ کلمات مشتق نہیں ہوتے جیسے فعال بکسر فاء کے وزن پر آنے والا کلمہ اسم آلہ کے معنی ادا کرتا ہے جیسے رکاب ذریعہ رکوب یعنی جس کے ذریعہ سوار ہوا جائے۔

خزام جس کے ذریعہ کسی شئی کو باندھا جائے اور اگر اسی افعال کے آخر میں تا لاحق کر دیں تو مشتمل علی الشئی و محیط بالشئی کے معنی ادا کرے گا۔ جیسے لفافہ قلادہ اور اسی طرح غشاوہ اور اگر فعال بالضم کے آخر میں تا کا اضافہ کر دیا جائے تو الفضلۃ و بقیۃ من الشئی کے معنی ہوں گے یعنی وہ چیز جو بچ رہے اور استعمال کے بعد گر جائے جیسے کناسہ اس غبار اور کباڑ کو کہتے ہیں جو جھاڑو سے گر جاتا ہے۔

براہ اس چھلکے اور برادے کو کہتے ہیں جو قلم تراشنے کے بعد گر جاتا ہے اور غسالہ اس پانی کو کہتے ہیں جو غسل کے بعد بدن سے گر جاتا ہے۔

لہ ختم یعنی مہر لگانا ۱۲

ولا ختم ولا تغشية على الحقيقة وانما المراد بهما ان يحدث في نفوسهم هيئة تمرنهم على استحباب الكفر والمعاصي واستقباح الايمان والطاعات بسبب غيهم وانهماكهم في التقليد واعراضهم عن النظر الصحيح فتجعل قلوبهم بحيث لا ينفذ فيها الحق واسماعهم تعاف استماعه فتصير كانها مستوثق منها بالختم وابصارهم لا تجتلي الآيات المنصوبة في الانفس والآفاق كما تجتليها اعين المستبصرين فتصير كانها غطي عليها وحيل بينها وبين الابصار وسماه على الاستعارة ختما وتغشية۔

ترجمہ:۔ اور آیت میں ختم و تغشیہ سے حقیقی ختم و تغشیہ مراد نہیں بلکہ ان سے کفار کے نفوس میں ایسی ہیئت کا پیدا کر دینا مراد ہے جو انہیں کفر و معاصی کی پسندیدگی اور ایمان و طاعات کی ناپسندیدگی کا خوگر بنا رہی ہے اور خدا کا یہ عمل کفار کی گمراہی اور ان کے تقلید آباء میں منہمک ہونے اور نظر صحیح سے اعراض کرنے کی وجہ سے ہے۔ پس اس پیدا کردہ ہیئت نے ان کے قلوب اس انداز کے بنا دیئے کہ ان میں حق نفوذ نہیں کرتا اور ان کے کان اس نہج کے بنا دیئے کہ وہ حق کے سننے کو مکروہ جانتے ہیں تو گویا یہ دونوں ایسے ہو گئے کہ انہیں مہر لگا کر مضبوط کر دیا گیا اور ان کی نگاہوں کو اس طور سے بنا دیا کہ وہ ان آیات کو نہیں دیکھتیں جو خدا نے انسان کی ذات اور آفاق عالم میں قائم کر رکھی ہیں پس یہ نگاہیں ایسی ہو گئیں گویا ان پر پردہ ڈھانک دیا گیا اور ان کے اور دیکھنے کے درمیان آڑ قائم کر دی گئی اور اس حالت ہیئت کو بر بنائے استعارہ ختم و تغشیہ فرمایا۔

تفسیر:۔ جناب بیضاوی سے بحث کا دوسرا جزء اسناد ختم اور وجود ختم کی حقیقت ربانیہ کے متعلق ذکر کر رہے ہیں لیکن قبل ازیں کہ اس کی تشریح کی جائے اور اختلاف واضح کیا جائے آپ یہ سمجھ لیجئے کہ کلام میں مجاز کی دو صورتیں ہیں اول مجاز فی الاسناد۔ دوم مجاز فی الطرفین یعنی فی المسند والمسند الیہ۔

مجاز فی الاسناد کہتے ہیں اسناد الفعل او شبہہ الی غیر ما ہو لہ یعنی فعل یا متعلقات فعل کا غیر ما ہو لہ کیلئے تاویلاً یا بوجہ کے منسوب ہونا اور اس مجاز فی الاسناد کو مجاز عقلی کہتے ہیں جیسے انبت الربیع البقل۔

اور مجاز فی الطرفین کا مطلب یہ ہے کہ مسند اور مسند الیہ غیر ما وضع لہ کے اندر مستعمل ہوں اور اس مجاز فی الطرفین کو مجاز لغوی کہتے ہیں جیسے احیا الارض شباب الزمان کہ اس میں طرفین یعنی احیاء اور شباب دونوں معنی غیر ما وضع

اور یوں بھی طور سے حسن بصری کا جواب ہے کہ پھر ان سے پوچھتے ہیں کہ علامت یا پوشیدہ لگانے سے کیا فائدہ ہے۔ اس بات کا جواب تین ہی صورتوں میں ہو سکتا ہے اور وہ تینوں صورتیں باطل ہیں ایک یہ کہ علامت سے مقصود یہ ہو کہ اس علامت کو اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے لگایا تا کہ دیکھ کر اللہ کو اس کے کفر کا علم ہو جایا کرے یہ صورت باطل ہے اور وجہ بطلان واضح ہے۔

اول یہ کہ خدا کو تمام اشیاء ما کان و ما یکون کا بغیر نصب علامت کے علم حاصل ہے اگر اس کا علم بذریعہ علامت مانتے ہو تو احتیاج الی الغیر لازم آتا ہے جو باطل ہے نیز تحصیل حاصل لازم آئے گا۔ اور دوسرا یہ طور کہ جب خدا علامت کو دیکھے اس وقت علم ہوتا ہے اور جب علامت نظروں سے اوجھل ہو جاتی ہے تو جہل آ جاتا ہے اور یہ بھی باطل ہے۔

دوسری صورت جواب کی یہ ہے کہ علامت فرشتوں کے لئے لگائی گئی ہے کیونکہ ہر روز مومنین کے لئے دعا کرتے ہیں پس علامت لگا دی گئی تا کہ ان لوگوں کے لئے دعا نہ کریں یہ صورت بھی باطل ہے اس لئے کہ ملائکہ تمام مومنین کے لئے دعا نہیں کرتے ہیں یعنی ہر واحد کا نام لے کر دعا نہیں کرتے بلکہ جنس مومنین کے لئے اور جب جنس کے لئے دعا کرتے ہیں تو چونکہ کفار جنس مومنین سے خارج ہیں لہٰذا دعا ان کو شامل نہیں ہوگی جیسے ملائکہ اللھم اغفر للمومنین یا اللھم ارزق المومنین کہیں گے تو کفار خود بخود خارج ہو جائیں گے۔

تیسری صورت جواب کی یہ ہے کہ یہ مومنین کے لئے لگائی گئی ہے تا کہ وہ اس علامت کو دیکھ کر ان کو کافر سمجھیں اور ان کے ساتھ دشمن جیسے معاملے کریں مگر یہ صورت بھی باطل ہے اس لئے کہ اس علامت سے یہ فائدہ اس وقت حاصل ہو سکتا تھا جب ان کو قلب تک پہنچنے کی قدرت عطا ہوتی اور ان کی وہاں تک رسائی ہے نہیں۔ لہٰذا یہ صورت بھی باطل ہے اور جب یہ تینوں صورتیں باطل ہیں تو پھر ختم کے حقیقی معنی مراد لینا بھی باطل ہے پس مجاز متعین ہے اسی کو قاضی صاحب نے فرمایا ولا ختم ولا تغشیة علی الحقیقة الخ یعنی ختم اور تغشیہ آیت میں اپنے حقیقی معنی میں نہیں ہیں بلکہ بطریق استعارہ معنی مجازی کے اندر مستعمل ہیں۔ دیکھئے جہاں استعمال کیا ہے مجاز مرسل نہیں کہا کیونکہ یہاں علاقہ تشبیہ کا ہے۔

پھر استعارہ کی دو قسمیں ہیں تمثیلیہ، غیر تمثیلیہ۔ آیت میں دونوں ہو سکتے ہیں پہلے قاضی صاحب نے غیر تمثیلیہ بیان کیا ہے غیر تمثیلیہ کی دو قسمیں ہیں۔ اصلیہ و تبعیہ ہیں۔

اب آپ سمجھئے کہ ختم اللہ علی قلوبھم وعلی سمعھم میں استعارہ تبعیہ ہے اور وعلی ابصارھم غشاوۃ میں استعارہ اصلیہ ہے۔ ختم اللہ الخ میں استعارہ تبعیہ اس طور پر کہ خداوند تعالیٰ نے ان کفار کے قلوب میں جو ادراک حق کے لئے اور کانوں میں جو اصوات حق کو سننے کے لئے بنائے گئے تھے ان کی گمراہی کی وجہ سے ایک ایسی ہیئت اور صفت پیدا فرما دی جو ان کفار کو محبت کفر و معاصی اور مکروہیت ایمان و طاعات اور قباحت استماع حق کا عادی بنا دی ہے۔ اب اس احداث ہیئت یعنی ہیئت کے پیدا کرنے کو مصدر ختم کے ساتھ تشبیہ دی گئی اور پھر اس تشبیہ کے واسطے سے ختم کے مشتق لفظ ختم کو مشبہ کے اندر بطور استعارہ تبعیہ

اَو مثل قلوبهم ومشاعرهم المؤوفة باشياء ضرب حجاب بينها وبين الاستنفاع بها ختماً وتغطية وقد عبّر عن احداث هذه الهيئة بالطبع في قوله تعالى اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ طَبَعَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَاَبْصَارِهِمْ وبالاغفال في قوله تعالى وَلَا تُطِعْ مَنْ اَغْفَلْنَا قَلْبَهٗ عَنْ ذِكْرِنَا وبالاقساء في قوله تعالى وَجَعَلْنَا قُلُوْبَهُمْ قَاسِيَةً وهي من حيث ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى واقعة بقدرته اسندت اليه ومن حيث انها مسببة مما اقترفوه بدليل قوله تعالى بَلْ طَبَعَ اللّٰهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ وقوله تعالى ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ اٰمَنُوْا ثُمَّ كَفَرُوْا فَطُبِعَ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ وردت الآية ناعية عليهم شناعة صفتهم ووخامة عاقبتهم۔

ترجمہ:۔ یا کفار کے آفت رسیدہ دلوں اور ان کے مارے اعضاء کو ایسی چیزوں سے تشبیہ دی گئی ہے جن کے درمیان اور ان سے نفع اندوزی کے درمیان پردہ لٹکا دیا گیا ہے مہر لگا کر اور ڈھانپ کر۔ اور فرمان باری اولئک الذین طبع اللہ علی قلوبہم وسمعہم وابصارھم میں اس احداث ہیئت کو طبع کے لفظ سے اور لا تطع من اغفلنا قلبہ میں لفظ اغفال سے اور وجعلنا قلوبہم قاسیۃ میں لفظ اقساء سے تعبیر فرمایا گیا ہے اور یہ احداث ہیئت باین حیثیت کہ تمام ممکنات حق تعالیٰ کی طرف منسوب ہیں اور اس کی قدرت سے واقع ہیں اللہ تعالیٰ کی جانب منسوب کر دیا گیا۔

اور اس حیثیت سے کہ یہ ہیئت ان کے ارتکاب معاصی کی وجہ سے ہے جیسا کہ فرمان باری بل طبع اللہ علیہا بکفرھم اور ارشاد باری ذلک بانھم آمنوا ثم کفروا فطبع علی قلوبہم سے معلوم ہوتا ہے۔ آیت ان کی بدخصلتی اور بدانجامی کی مظہر بن کر وارد ہوئی۔

(بقیہ) گذشتہ کے استعمال کیا گیا اور وجہ تشبیہ منع النفوذ ہے یعنی کسی چیز کو اندر جانے سے روکنا پس جس طرح مہر مرسل الیہ کے تصرفات کو غیر مستحقین سے روک دیتی ہے اسی طرح یہ ہیئت نفوذ حق اور ادراک حق کو قلب میں اور اصوات حق کو سمع میں جانے سے روک دیتی ہے تو اب ہو گیا گویا انسان کے قلوب اور کانوں پر

واضطرب المعتزلة فيه فذكروا وجوهًا من التأويل الأول أن القوم لما أعرضوا عن الحق وتمكن ذلك في قلوبهم حتى صار كالطبيعة لهم شبه بالوصف الخلقي المجبول عليه

ترجمہ:۔ اور معتزلہ آیت کے بارے میں بےقرار ہوئے چنانچہ انہوں نے مختلف قسم کی تاویلیں کر ڈالیں جن میں کی پہلی تاویل یہ ہے کہ جب کفار نے حق سے اعراض کیا اور ان کے دلوں میں ایسا پیوست ہو گیا کہ فطرت ثانیہ کی صورت اختیار کر لی تو ان کے اس اعراض کو اس فطری وصف سے تشبیہ دی گئی جس پر ان کو پیدا کیا گیا ہو۔

دیکھیے صفحہ سنہ ... تاہم اب یہیں تفصیل میں جا کر بے مقصدی پن ہو جائے گا۔ اور اس کے معنی ہوں گے عادی بنانے کے لہذا ختمیہ ترجمہ ہوگا استحباب الکفر کا ترجمہ ہوگا ایسی صفت جو ان کو کفر کو پسند کرنے کا عادی بنا دے ۔
دوسرا لفظ لا تجتلی الآیات الخ ہے۔ اجتلاء کے معنی ہیں پیش کرنا وہ چیز جو نظر سے اوجھل ہو اور اس کو دکھانا۔ لہذا تجتلی الآیات کے معنی ہوں گے کہ اس صفت کی وجہ سے کفار کی نگاہوں کو ایسا بیکار کر دیا ہے کہ جو آیات قرآنیہ ان کے سامنے پیش کی گئیں ان کو نہیں دیکھتے۔ بعض لوگوں نے اجتلاء کے معنی کئے ہیں کسی چیز کو جلوت اور بیانات کشف دکھلانا چاہتے ہیں۔ (جنت) العروس میں ہے دلہن کو بے پردہ ہونے کی حالت میں دیکھنا۔ پس اس وقت معنی ہوں گے کہ کفار ان کھلے ہوئے دلائل کو نہیں دیکھتے۔
تیسری چیز مَاؤُفَةٌ ہے اسم مفعول مؤنث ہے جس کے معنی آفت و نقصان رسیدہ کے ہیں۔ عرب والے کہتے ہیں "ایف الزرع" جبکہ کھیتی کو کوئی آفت سماوی و ارضی پہنچ جاتی ہے۔ یہاں آفت سے صفت مذکورہ کی آفت مراد ہے۔

تفسیر:۔ واضطرب المعتزلۃ فیہ فذکروا وجوہًا الخ یہاں سے معتزلہ کی تاویلات کو ذکر کر رہے ہیں۔ کیونکہ معتزلہ ختم کی نسبت حق تعالیٰ کی طرف حقیقتاً نہیں مانتے۔ اور اگر مانتے بھی ہیں جیسا کہ بعض تاویل سے واضح ہوتا ہے تو ختم کے وہ معنی یہاں مراد نہیں لیتے جو اہل سنت والجماعت نے مراد لئے ہیں بلکہ دوسرے معنی مراد لیتے ہیں اس وجہ سے وہ ایسی تاویلات ذکر کر رہے ہیں جن سے نسبت کا مجاز اور مصروف عن الظاہر ہونا ثابت ہو جائے۔
اب رہی یہ بات کہ معتزلہ نسبت کو مجاز پر کیوں محمول کرتے ہیں تو اس بات کو سمجھنے کے لئے دو باتوں کا جاننا ضروری ہے جو علم کلام کی کتابوں میں مفصلاً مذکور ہیں۔ اول یہ کہ افعال بشریہ کے حسن و قبح کے معاملہ کے بارے میں اختلاف ہے کہ آیا افعال بشریہ کے حسن و قبح کا فیصلہ عقل کرتی ہے یا شریعت۔ تو اس میں دو قول ہیں۔ اول اشاعرہ کا۔ دوم ماتریدیہ و معتزلہ کا۔ اشاعرہ کا کہنا یہ ہے کہ حسن و قبح کا ادراک کرنے والی اور فیصلہ کرنے والی شریعت ہے عقل کا اس میں کچھ حصہ نہیں ہے جس چیز کو شارع نے ہمارے لئے جائز کر دیا وہ حسن ہے اور جو چیز ممنوع

قرار دیں وہ قبیح ہے۔ مسائل میں اشاعرہ کے مسلک کی ترجمانی یوں کی گئی ہے وقالت الاشاعرۃ قاطبۃ لیس للفعل فی نفسہ حسنٌ ولا قبح وانما حسنہ وروود الشرع باطلاقہ وقبحہ وروودہ بحظرہ واذا ورد بایجابہ حسنا او قبحا بذلک۔ یعنی اشاعرہ یکساں زبان ہو کر کہتے ہیں کہ فعل فی نفسہ نہ حسن ہے اور نہ قبیح یعنی صرف فعل کو دیکھ کر عقل اس کے حسن و قبح کا فیصلہ نہیں کر سکتی اور حسن تو فعل کا اس وقت معلوم ہوتا ہے جبکہ شریعت اس کے جواز کو بیان کر دے اور قبح اس وقت ظاہر ہوتا ہے جبکہ شریعت اس سے منع کر دے۔ تو ہم فعل کو حسن و قبیح شریعت کے ورود کی وجہ سے قرار دیں گے نہ کہ عقل سے۔ اور ماتریدیہ یعنی متکلمین احناف اور معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ عقل حسن و قبح کا ادراک اور فیصلہ کر سکتی ہے مگر پھر ماتریدیہ اور معتزلہ میں اختلاف ہو گیا ہے کہ ماتریدیہ کہتے ہیں کہ عقل کا فیصلہ موقوف ہے شریعت پر یعنی جب تک شریعت وارد نہ ہو اس عقلی فیصلہ پر جزم اور یقین نہیں کیا جا سکتا اور معتزلہ کہتے ہیں کہ شریعت پر موقوف نہیں ہے جزم کیا جا سکتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت اور معتزلہ کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا قبیح چیزیں مثلاً کفار کے دل پر مہر لگا دینا حجاب لگا دینا خدا کی طرف حقیقتاً منسوب کی جا سکتی ہیں یا نہیں۔ تو معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ اور اہل سنت والجماعت اثبات کرتے ہیں۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ خدا کی ذات عظیم الشان ہے خدا اس کی عظمت کا تقاضا یہی ہے کہ اس کی طرف قبیح کی نسبت نہ کی جائے اسی وجہ سے انھوں نے خیر و شر کو تقسیم کر دیا اور کہا کہ خالق خیر خدا ہے اور خالق شر بندہ ہے۔ اسی لئے سرکار نے معتزلہ کے بارے میں فرمایا۔ القدریۃ مجوس ہذہ الامۃ یعنی معتزلہ اس امت کے مجوس ہیں یعنی جس طرح مجوسی خیر و شر میں تقسیم کرتے ہیں اور یزدان کو خالق خیر اور اہرمن کو خالق شر مانتے ہیں اسی طرح معتزلہ نے خیر و شر کو بین العباد و اللہ تقسیم کر رکھا ہے۔ اور اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ قبائح کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ دلیل یہ ہے کہ خدا کی طرف جس فعل کی بھی نسبت ہوگی خالق ہونے کے اعتبار سے ہوگی۔ پس اگر قبیح کی نسبت خدا کی طرف ہوگی تو اس نسبت سے خدا کا خالق قبیح ہونا ثابت ہوگا اور خلق قبیح قبیح نہیں ہے البتہ کسب قبیح قبیح ہے۔ اس لئے کہ کسی قبیح شئ کو موجود کرنے اور پیدا کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس قبیح مخلوق کا قبح اس کے خالق اور موجد کے اندر بھی پہنچ جائے اور اثر کر جائے۔ آپ دیکھتے ہیں کہ ایک مصور اگر ایک حبشی کی صورت کا نقشہ بنا دے تو کیا اس سے یہ لازم آئے گا کہ اس صورت کا قبح اس کے مصور میں بھی پہنچ گیا اور کیا اس کو کوئی قبیح کہہ سکتا ہے بلکہ معاملہ تو برعکس ہے کہ جتنے زیادہ اوصاف کو ملحوظ رکھتے ہوئے صورت کشی کی جاتی ہے اتنا ہی زیادہ مصور کو ماہر سمجھا جاتا ہے خواہ اس نے کسی بدصورت کی صورت کشی ہی کیوں نہ کی ہو۔ آپ نے تذکرہ اکبری میں پڑھا ہوگا کہ جہانگیر کے بادشاہ کو مصوری سے بڑی دلچسپی تھی چنانچہ ایک مرتبہ اتفاق سے ایک بے نظیر مصور دربارِ سلطنت میں پیش کیا گیا۔ اس کا خاص میدان جیسی چیز پر ایک تصویر بنائی جس میں دکھایا کہ ایک بلبل گلاب کے درخت پر بیٹھی ہوئی ہے اور ایسی صفائی کے ساتھ بنایا کہ دور سے دیکھنے والا حقیقی سمجھتا کہ اس مخصوص وجود اور تصویر میں فرق نہیں کر سکتا تھا۔

معلوم ہوتا تھا کہ شہد کی مکھی کے نیچے درخت پر بیٹھی ہوئی اور جا رہی ہے لگے تھے بادشاہ اور اراکین سلطنت تصویر کو دیکھ کر متحیر ہو گئے اور خوش ہو کر اس مصور کی مہارت فن کی داد دینے لگے۔ اور پھر مصور کا وزیر مقرر کر کے اس تصویر کو صدر دروازے پر لٹکا دیا گیا اور اعلان کر دیا کہ سال بھر میں جو شخص بھی اس تصویر میں نقص نکال دے تو انعام و خلعت شاہی کا مستحق ہوگا۔ بڑے بڑے لوگ شوق انعام میں آتے اور نقص نکالنے کی کوشش کرتے مگر عاجز رہ جاتے۔ اسی زمانہ میں ایک اعرابی عمر رسیدہ حاضر سلطنت ہوا۔ اور اجازت طلبی کے بعد کمال ادب عرض کیا کہ کمالات طور پر تصویر میں کوئی نقص اور خلل نہیں مگر تصویر کشی میں وصف تجارتی کا لحاظ نہیں رکھا گیا وہ یہ کہ مصور نے گیہوں کے درخت پر چڑیا کو بیٹھا دکھایا ہے اس درخت کو مستقیم القامت اور سیدھا دکھایا ہے حالانکہ گیہوں کے درخت پر جب چڑیا بیٹھتی ہے تو وہ جھک جاتا ہے۔ دیہاتی کے اس تبصرے اور تنقید کو سب لوگوں نے بے چون و چرا قبول کیا اور اس کو انعام اور خلعت سے نوازا گیا اس واقعہ سے معلوم ہوا کہ تصویر کشی میں جتنے بھی زیادہ اوصاف کا لحاظ رکھا جائیگا اتنا ہی مصور کے کمال فن کا ثبوت ہوگا اور ان اوصاف کا خواہ قبیح ہی کیوں نہ ہوں مصور پر کوئی اثر نہیں پڑے گا بلکہ اس قبیح کے ترک کی وجہ سے ہی تصویر کو ناقص اور مصور کو نا مکمل قرار دیا جاتا ہے۔

اس واقعہ میں دیکھئے کہ درخت کے ٹیڑھے پن کو چھوڑ دینے کی وجہ سے مصور کے اندر نقص ثابت کر دیا گیا۔ اگر مصور اس ٹیڑھے پن کا لحاظ رکھتا تو اس کی وجہ سے مصور کے اندر کوئی نقص نہ آتا بس جس طرح قبیح تصویر اثر انداز نہیں ہے مصور کے اندر۔ اسی طرح قبیح مخلوق اثر انداز نہیں ہوگا خالق کے اندر۔ اسی طرح کاتب کی مثال ہے کہ کاتب ایسے حروف کو بھی لکھتا ہے جو ٹیڑھے ترچھے ہوتے ہیں مگر اعوجاج مکتوب کی وجہ سے کاتب پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اور نہ ہی ٹیڑھے حروف کی نسبت کو کاتب کی طرف منسوب کرنے میں کوئی قباحت سمجھی جاتی ہے پس جس طرح اعوجاج مکتوب کاتب کے اندر اثر انداز نہیں ہوتا اور مصنوع کی نسبت کو قبیح نہیں سمجھا جاتا اسی طرح قبح خلق خالق کے اندر اثر انداز نہیں ہوگا اور نہ ہی قبیح کی نسبت اللہ تعالیٰ کو قبیح سمجھا جائے گا۔ اتنا سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ معتزلہ ختم و تغشیہ کی نسبت کو سبب اکبر قرار دیتے ہیں۔ یا وہ معنی مجازی کیوں مراد نہیں لیتے جو اہل سنت والجماعت نے لئے ہیں۔ تو وجہ یہ ہے کہ ختم کے اگر وہ معنی مجازی مراد لیں جو اہل سنت نے لئے ہیں تو خدا کی طرف قبیح کی نسبت لازم آئے گی اس لئے کہ وہ حقیقت جو انسان سے مانع ہے قبیح ہے کیونکہ قبح معتزلہ کے نزدیک عقلی ہے اور عقل فیصلہ کرتی ہے کہ حقیقت قبیح ہے اس لئے کہ وہ انسان سے روکنے والی ہے جو اصل الاشیاء ہے اور اسم التفضیل احسن شئ ہے اور احسن سے روکنے والی چیز قبیح ہوتی ہے پس حقیقت الختم قبیح ہوئی ہے پس اگر یہ معنی مراد لئے جائیں یا الاسناد کو حقیقت عقلی مانا جائے تو نسبت قبیح لا اسنادیہ الی اللہ لازم آئے گا جو مستبعد و مستقبح ہے لہذا اگر اسناد حقیقت ہوگی تو یہ معنی مراد نہیں ہوں گے۔ اور اگر یہ معنی مراد ہوں گے تو اسناد حقیقت نہیں ہوگی چنانچہ اسی نظریہ کے مطابق معتزلہ نے آیت میں سات تاویلیں ذکر کی ہیں جن میں بعض کے اندر پہلے معنی مجازی کے مطابق دوسرے معنی بیان کر دیئے ہیں۔ اور بعض تاویلوں میں اسناد کو مجاز مان لیا ہے۔ مگر اہل سنت والجماعت معتزلہ کا جواب دو طریقے پر دیتے ہیں اول یہ کہ ان اشیاء قبیحہ کی اسناد اللہ کی طرف بحیثیت خالق ہونے کے ہوگی جس سے خدا کا خالق ہونا ثابت

ہوگا اور فعل قبیح قبیح نہیں ہے لہٰذا اسناد الی اللہ قبیح نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ کہ اس حیثیت کو ہم خدا کے حق میں قبیح تسلیم ہی نہیں کرتے کیونکہ حسن و قبح شرعی چیزیں ہیں لہٰذا ان اشیاء مثلاً قباحت و حسن اس شخص کے حق میں ہوگا جو شریعت کا مکلف ہو یعنی بندے اور جو ذات شریعت کی مکلف نہیں بلکہ شریعت کو بھیجنے والی ذات ہے وہ شریعت کی مکلف نہیں لہٰذا اس کے حق میں حسن و قبح کا اعتبار نہیں بلکہ حکیم ہونے کے ناتے سبھی چیزیں اس کے حق میں حسن ہیں اور جب یہ اشیاء یعنی اضلال وغیرہ قبیح نہیں تو اسناد قبیح لازم نہیں آتا لیکن آپ کا اصول مانتے ہوئے بھی اسناد حقیقت ہے مجاز نہیں اور آیت کے بھی معنی مجازی مراد نہیں جو اہل سنت نے بیان کئے۔ اب آپ معتزلہ کی مسلسل تاویلات سنئے۔

پہلی تاویل یہ ہے کہ آیت میں ان تفریعاً عن الکنایہ کے طور پر استعمال ہوا ہے یعنی پہلے تو آیت میں کنایہ تھا مگر ختم کی وجہ سے اس کنایہ سے منتقل ہو کر مجاز اختیار کیا گیا۔ اب پہلے آپ یہ سمجھئے کہ آیت میں کنایہ کیسے ہے اور پھر تفریع مجاز کو سمجھئے تاکہ آیت میں کنایہ اس طور پر ہے کہ آیت میں کفار کے تمکن اعراض عن الشکر کو تعبیر دیں کہ تمکن وصف خلقی کے ساتھ یعنی ایسے وصف کے ساتھ کہ جس پر کسی کو پیدا کیا گیا ہو اور حضرت کے الفاظ یعنی ختم اللہ الخ حسب کے طور بطور کنایہ کے استعمال کیا گیا۔ اور کنایہ اس طور پر ہے کہ وصف خلقی ملزوم ہے اور اس کے لئے تمکن اور رسوخ لازم ہے اور ملزوم بول کر لازم مراد لیا گیا ہے یعنی ختم کو بول کر تمکن اعراض مراد لینا بھی کنایہ ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ لوگ تمکن کے لئے وصف خلقی کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ چنانچہ فلاں مجبول علی صدق المقال و حسن الفعال۔ اس وقت کہتے ہیں جبکہ یہ بیان کرنا ہو کہ فلاں کے اندر سچائی اور حسن خلق راسخ ہو گئی اور وصف خلقی کے لئے تمکن لازم ہے۔ چنانچہ فارسی کا ایک مقولہ جو حدیث نبوی کا ترجمہ ہے اسی کی طرف اشارہ کر رہا ہے مقولہ یہ ہے جبل گردد جبلت نمی گردد۔ مگر چونکہ کنایہ کے لئے یہ ضروری ہے کہ حقیقی اور ملزوم معنی کا ارادہ صحیح ہو اور آیت کے اندر معتزلہ کے نقطۂ نظر سے وہ معنی حقیقی درست نہیں کیونکہ اس صورت میں خدا کا مانع عن الایمان ہونا لازم آئے گا جو کہ قبیح ہے اس لئے کنایہ سے اعراض کر کے مجاز اختیار کیا گیا۔ اور یہ کہا گیا کہ آیت کا تمکن اعراض کے معنی میں استعمال ہونا مجاز ہے مگر چونکہ پہلے کنایہ کا بھی لحاظ ہو چکا ہے اس لئے اس کو مجاز متفرع عن الکنایہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اس تاویل کے اعتبار سے خدا کا خاتم مانع ہونا ثابت نہیں ہوتا اور خدا کی نسبت قبیح سے بچ جاتی ہے اور یہی مقصود ہے معتزلہ کا۔

والثالث ان ذلک فی الحقیقۃ فعل الشیطان او الکافر لکن لما کان صدورہ عنہ باقدارہ تعالیٰ ایاہ اسند الیہ اسناد الفعل المسبب الرابع ان اعراقہم لما رسخت فی الکفر واستحکمت بحیث لم یبق طریق الی تحصیل ایمانہم سوی الالجاء والقسر ثم لم یقسرہم ابقاء علی غرض التکلیف عبر عن ترکہ بالختم فانہ سد لایمانہم وفیہ اشعار علی تمادی امرہم فی الغی وتناہی انہماکہم فی الضلال والبغی ۔

ترجمہ :۔ تیسری توجیہ یہ ہے کہ ختم دراصل شیطان یا کافر کا فعل ہے لیکن چونکہ ان سے اس کا صدور خدا کے قدرت دینے کی وجہ سے ہوا اس لئے سبب ہونے کی حیثیت سے خدا کی جانب نسبت کر دی گئی۔ چوتھی توجیہ یہ ہے کہ جب کفر کفار کی رگوں میں اس درجہ مستحکم ہو گیا کہ ان کے ایمان کی سوائے اس کے کوئی راہ نہ رہی کہ خدا انہیں مجبور کرے اور پھر بھی خدا نے مقصد تکلیف کو باقی رکھنے کی غرض سے انہیں مجبور نہیں کیا تو اس ترک جبر کو مہر لگانے سے تعبیر کر دیا گیا کیونکہ اس صورت حال میں انہیں مجبور نہ کرنا گویا ایمان سے روک دینا ہے اور اس میں اس بات پر آگاہ کرنا ہے کہ ان کفار کا معاملہ گمراہی کے سلسلے میں بہت دراز ہو چکا ہے انتہا کو پہنچ گیا ہے ۔

تفسیر :۔ والثالث ان ذلک فی الحقیقۃ الخ یہاں سے تیسری تاویل ذکر کی ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ معتزلہ اہل سنت والجماعت سے کہتے ہیں کہ جیسے ہم نے آپ ہی کے بیان کردہ معنی یعنی احداث کو مان لیا مگر اس کی اسناد اللہ تعالیٰ کی طرف حقیقت نہیں بلکہ مجاز عقلی ہے ۔ اس طور پر کہ فعل ختم کی اسناد اسناد السبب الی المسبب ہو رہی ہے یعنی احداث ہیئت درحقیقت فعل ہے شیطان یا کافر کا مگر شیطان یا کافر سے یہ فعل صادر ہوا خدا کے قدرت دینے کی وجہ سے اور قدرت سبب ہے صدور فعل کا ۔ تو گویا اللہ تعالیٰ احداث ہیئت کے سبب یعنی اسباب مہیا کرنے والے ٹھہرے ۔ پس مجازاً فعل ختم کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کر دی گئی جیسے کہ بنی الامیر المدینۃ ۔ اس تاویل سے صاف ثابت ہو گیا کہ احداث ہیئت شیطان یا کافر کا فعل ہے خدا کا نہیں پس خدا کی طرف قبیح کی نسبت نہ ہوئی ۔

والرابع ان اعراقہم الخ یہ معتزلہ کی چوتھی تاویل ہے اس تاویل کا ماحصل یہ ہے کہ آیت میں استعارہ تبعیہ ہے صورت اس کی یہ ہے کہ جب کفار معہودین کے قلوب میں کفر راسخ اور جاگزیں ہو گیا اور اس درجہ مستحکم و مضبوط ہو گیا کہ ان کے حصول ایمان کی کوئی راہ نظر نہ آئی بجز اس کے کہ خداوند تعالیٰ اپنی قدرت سے کام لیکر ان کو زبردستی ایمان لانے پر مجبور کر دیں لیکن پھر بھی خدا نے ان کو مجبور نہ کیا تو خدا نے گویا قسر یا جبر کو ترک کر دیا ۔ اس ترک جبر کو تشبیہ دی سد راہ ختم کے ساتھ پھر علی سبیل استعارہ تبعیہ کے مشبہ بہ مصدر ختم سے ختم فعل ماضی مشتق کر کے مشبہ کے اندر استعمال کر دیا گیا ۔ وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جس طرح ختم سد باب ہوتا ہے غیروں کے لئے یعنی غیر مختوم علیہ کو مختوم پر

للناس ان یکون حکایۃ لما کانت الکفرۃ یقولون مثل قلوبنا فی اکنۃ مما تدعونا الیہ وفی اذاننا وقر ومن بیننا وبینک حجاب تہکما واستہزاءً بہم کقولہ تعالیٰ لم یکن الذین کفروا الآیۃ۔

ترجمہ: ۔ پانچویں تاویل یہ ہے کہ ختم اللہ الخ جملہ استہزاء اس کی نقل ہے جو کفار کہا کرتے تھے۔ مثلاً ان کا کہنا قالوا قلوبنا فی اکنۃ مما تدعونا الیہ وفی آذاننا وقر ومن بیننا وبینک حجاب۔ جیسا کہ فرمان باری لم یکن الذین کفروا الآیۃ حکایۃ واقع ہوا ہے۔

دلیل ہے مگر گذشتہ مطلع ہونے سے روکدیتا ہے اسی طرح خدا کا ترک جبر ان لوگوں کے لئے ایمان کے حق میں سد باب ہے اس لئے کہ سبب ان کے حصول ایمان کا بغیر جبر ایمان کے کوئی راہ نہیں تھی پھر بھی اللہ تعالیٰ نے ان کو مجبور نہیں کیا تو گویا خدا نے ترک جبر فرما کر ان کو ایمان لانے سے روک دیا۔ اس تاویل کے اعتبار سے بھی خدا کی جانب قبیح کی نسبت لازم نہیں آتی کیونکہ اس تاویل کے اعتبار سے زیادہ سے زیادہ خدا کا ترک جبر ہونا لازم آتا ہے اور ترک جبر فعل قبیح نہیں ہے تو معتزلہ کا مقصود حاصل ہو گیا۔

اب رہی یہ بات کہ خدا نے ان کو مجبور کیوں نہیں کیا جبکہ ایمان نعمت عظمیٰ ہے اور نعمت عظمیٰ کے لئے اگر کسی کو مجبور کر دیا جائے تو اس میں کیا مضائقہ ہے۔ جواب ہے ابقاءً علی غرض التکلیف یعنی کفار کو مقصد تکلیف پر باقی رکھنے کے لئے خدا نے ان کو ایمان لانے پر مجبور نہیں کیا اور مقصد تکلیف یہ کہ بندے کے فعل اختیاری پر اس کی جزا کا ترتب کیا جائے اور ثواب دیا جائے اور یہ مقصد حاصل ہو گا اس وقت جبکہ بندہ اپنی قدرت سے وہ فعل انجام دے لیکن جب مجبور ہو کر اس نے وہ فعل انجام دیا تو مقصود تکلیف کہاں حاصل ہوا۔ اسی لئے قاضی صاحب نے قسمین کی تفسیر میں معتزلہ کی قسمیں شمار کر کے معتزلہ دیگر علاوہ صحت تکلیف قرار دیا تھا اور معتزلہ قرار دیں قدرت کی مذکور تھی۔ مگر یہ بات مدنظر رہے کہ ختم اللہ سے مقصود بالذات یہ نہیں ہے کہ خدا نے معتزلہ کا ضرر اپنے فعل ترک قسر و جبر کو بیان کرے بلکہ مقصود بالذات خود انہیں کفار کے فعل کفر و ضلالت و گمراہی کی زیادتی اور انتہا بیان کرنا ہے کہ ان کا کفر و ضلالت و گمراہی ان میں مضبوطی کے ساتھ جگہ پکڑ چکا ہے اور اتنا حد سے گذر گیا ہے کہ اب ایمان و صلاح کی صورت بجز اس کے کچھ بھی نہیں کہ خدا انہیں مجبور کرے۔ شبہ پیدا ہوا کہ یہ مقصود بالذات آپ نے کس طرح سے نکالا جبکہ آیت کے معنی ترک قسر کے لئے گئے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ یہ آیت جواب ہے اس سوال کا جو لا یؤمنون کے سبب مطلق کی بابت کیا گیا تھا اور معتزلہ کے نقطۂ نظر سے آیت ختم اللہ الخ لا یؤمنون کا اس وقت جواب بن سکتی ہے جبکہ آیت مقصود بالذات فعل کفار

(بقیہ صفحہ گذشتہ) کو بیان کرنا لیا جائے کیونکہ اگر خدا ان کے فعل کو سبب بنا لو تو یہ خرابی یعنی نسبت قبیح لازم آجائے گی۔ یا اس طور کہ خدا کا فعل سبب بنا ختم کی بیان کا جو قبیح ہے اس کے برخلاف جب مقصود بیان نقل کفار کو قرار دیا جائے تو یہ خرابی لازم نہیں آتی اس لئے کہ اس صورت میں خدا کا فعل ایک قبیح شئ کا سبب بنے گا۔ اور اس میں کوئی محذور و استبعاد نہیں ہے۔ یہ آیت کا جواب ہے جس کی حیثیت سے ترجمہ یہ ہوگا کہ کفار ایمان اس لئے نہیں لاسکتے کہ انہوں نے کفر میں انتہائی تجاوز کر ڈالا۔

تفسیر: الخامس ان یکون حکایة لما کانت یقولون الخ۔ یہ پانچویں تاویل ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ آیت میں ختم اپنے معنی حقیقی یا اس معنی مجازی کے ہے جو اہل سنت نے بیان کئے اور اس کی اسناد الی اللہ بھی حقیقت ہے مگر کفار کے گمان کے اعتبار سے یعنی وہ کفار یہ سمجھتے تھے کہ ہمارے دلوں اور کانوں پر مہر لگی ہوئی ہے جس سے ہم حق کا ادراک نہیں کرسکتے اور اس کی آواز کو نہیں سن سکتے۔ اور ہماری آنکھوں پر پردے پڑے ہوئے ہیں جن کی وجہ سے اس پر نظر نہیں پہنچ سکتی اور کفار اپنے اسی عقیدہ کو اس قول سے بیان کرتے تھے چنانچہ کہتے تھے قلوبنا فی اکنة مما تدعونا الیہ۔ ہمارے دل پردوں میں ہیں ان باتوں کی طرف سے جن کی طرف تم ہم کو بلاتے ہو اور ایسے ہی کہتے تھے۔ فی آذاننا وقر۔ ہمارے کانوں میں ڈاٹ ہے جس کی بنا پر ہم تمہاری آواز کو سن نہیں سکتے۔ اور من بیننا وبینک حجاب۔ اور ہمارے تمہارے درمیان پردہ اور حجاب قائم ہے جس کی وجہ سے ہم آپ کے معجزات کو دیکھ نہیں سکتے تو جیسے یہ شقاوت سے یہی کہا کرتے تھے۔ تو خدا نے ان کے انہی اقوال کو ختم اللہ سے نقل فرمایا۔

اب رہی یہ بات کہ نقل و بیان کونسی ہے نقل بالفظ یا نقل بالمعنی۔ تو اگر نقل بالفظ کہیں تو یہ ممکن ہے کیونکہ یہ ہوسکتا ہے کہ خدا اپنے بندوں کی زبان پر یہی الفاظ جاری کرا دے جس کو اس نے اپنے کلام کے الفاظ میں داخل کر دیا ہے مگر ان آیت ختم میں مفسرین کا یہ ہے کہ نقل بالمعنی ہے۔ اس طور کہ ختم اللہ علی قلوبہم کے معنی میں ان کے قول قلوبنا فی اکنة کے اور وعلی سمعہم کے معنی میں ان کے قول وفی آذاننا وقر کے اور وعلی ابصارہم غشاوة کے معنی میں ان کے قول ومن بیننا وبینک حجاب کے۔ اور جب آیت حکایت ٹھہری کفار کے اقوال کی تو اب خدا کی طرف نسبت قبیح لازم نہ آئے گی تو وہ کفار ہی کے عقیدہ کے اعتبار سے لازم آئے گی اور اس کو یہ کہا جائے گا کہ انہوں نے خدا کی طرف قبیح کو منسوب کیا۔ پس معتزلہ کے گمان و عقیدہ کے اعتبار سے بھی مقصد معتزلہ حاصل ہوگیا۔

اب رہی یہ بات کہ ان کے اقوال کی حکایت سے خدا کا مقصد کیا ہے۔ جواب مقصد کفار کا تہکم اور مذاق اڑانا ہے۔ یا اس طور کہ جب ان کا قول ظاہر البطلان ہے اور اس کو نقل کر کے جو الاقرب ہے جو حکم ہے اور جب ظاہر البطلان قول کو کوئی حکیم و دانا شخص نقل کرتا ہے تو اس کا مقصد اس قول باطل کے قائلین کا مذاق اڑانا ہوتا ہے۔ بس اسی طرح آیت میں بھی یہی معنی مراد ہوں گے اور اس کی نظیر جہاں پر خدا نے کفار کے قول کو محض تہکم و استہزاء کے واسطے نقل فرمایا ہو فرمان خداوندی لم یکن الذین کفروا من اہل الکتاب والمشرکین منفکین حتی تاتیہم البینة ہے۔ آیت میں بینة سے مراد رسول علیہ السلام ہیں کیونکہ آگے رسول کے ساتھ اس بینة کی

تفسیر: قوله السادس ان ذلک الخ۔ یہ معتزلہ کی چھٹی تاویل ہے اس تاویل کا حاصل یہ ہے کہ ختم اور مہر کا وقوع
آخرت میں ہے دنیا میں نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے متعدد جگہ کفار کے احوال آخرت کو بیان کرتے ہوئے ختم علی القلب اور السمع والبصر
کا ذکر فرمایا ہے چنانچہ ارشاد ہے ونحشرہم یوم القیٰمۃ علی وجوہہم عمیا وبکما وصما۔ مفسرین نے اس کی تفسیر اس طرح کی ہے۔
ای یجیئون عمیا وقیل لرسول اللہ کیف یمشون علی وجوہہم قال ان الذی امشاہم علی اقدامہم قادر علی ان یمشیہم علی
وجوہہم عمیا وبکما وصما کما کانوا فی الدنیا لا یستبصرون ولا ینطقون بالحق ویتصامون من استماعہ فہم فی الآخرۃ
کذلک لا یبصرون ما یقر اعینہم ولا یسمعون ما یلذ مسامعہم ولا ینطقون بما یقبل منہم۔ یعنی یوم قیامت میں کفار
کو ان کے منہ کے بل گھسیٹا جائے گا۔ رسول علیہ السلام سے صحابہ نے دریافت کیا کہ منہ کے بل وہ کیسے چل
سکیں گے؟ جواب دیا کہ جس ذات نے دنیا میں ان کو قدموں پر چلایا وہ اس پر بھی قادر ہے کہ ان کو منہ کے
بل چلائے اور ان کو حشر میں اسی حالت میں لے جایا جائے گا کہ وہ اندھے اور گونگے اور بہرے ہوں گے
یعنی جس طرح وہ دنیا میں حق کے مناظر کو نہیں دیکھتے تھے اور حق بات نہیں بولتے تھے اور نہ حق بات سنتے
تھے۔ اسی طرح آخرت میں سزاءً یہ لوگ ان چیزوں کو نہ دیکھ سکیں گے۔ جو ان کی آنکھوں کے لئے
ٹھنڈک کا سامان ہوں۔ اور ان چیزوں کو نہ سن سکیں گے جو ان کے کانوں کو لذت پہنچاتی ہیں اور
ان چیزوں کا تکلم نہیں کر سکیں گے جو ان کی فریاد رسی کا باعث ہوں۔ اس تفسیر سے معلوم ہوا کہ یوم
قیامت میں ان لوگوں کے اندر ایک ایسی ہیئت پیدا کر دی جائے گی جو کہ ان مذکورہ چیزوں کے حاصل
کرنے سے مانع ہو۔ اور جب آخرت میں خدا تعالیٰ کے مہر لگانے اور منقش کرنے کو کوئی قباحت
لازم نہیں آتی۔ اس لئے کہ آخرت دار التکلیف نہیں بلکہ دار الجزاء ہے۔ پس کفار کے اندر یہ ہیئت
پیدا کرنا جزاء لمساوی الاعمال ہوگا۔ اور الجزاء بما یستحق الاعمال عدل لا ظلم۔ یعنی مستحق سزا کو سزا
دینا عین عدل ہے۔ نہ کہ ظلم ہے پس جب ظلم نہیں تو خدا کی طرف قبیح کی نسبت لازم نہیں آتی اور
یہی مقصود ہے۔ اب سوال پیدا ہوا کہ جب فعل ختم وغیرہ آخرت میں ہوگا تو پھر اسے ماضی سے کیوں
تعبیر کیا مستقبل کے ساتھ تعبیر کرنا چاہئے۔ جیسے کہ آیت مذکورہ میں نحشر اور اسی طرح الیوم نختم علی
افواہہم میں نختم بصیغہ استقبال وارد ہوئے ہیں۔

جواب: چونکہ ختم اور تغشیہ آخرت میں محقق اور متیقن الوقوع تھا اس تحقق و تیقن کی وجہ سے
امر غیر واقع کو واقع کے ساتھ تشبیہ دیدیا۔ اور لفظ ماضی جو مشبہ بہ کے لئے استعمال ہوتا تھا۔ مشبہ
کے لئے استعمال فرمایا۔

قوله السابع ان المراد بالختم الخ۔ یہ ساتویں تاویل ہے اس کا قائل حسین بصری معتزلی اور
ابو علی جبائی ہے۔ تاویل کا حاصل یہ ہے کہ ختم سے مراد یہ ہے کہ ان پر ایسا نشان لگا کر عدم ایمان کی علامت
قائم کر دیا ہے اور چونکہ علامت شیء علت شیء نہیں ہوتی پس علامت عدم ایمان عدم ایمان
کے لئے علت اور موجب نہیں ہوگی۔ اور جب ....

وعلی سمعہم جملہ اسمیہ کا تتمہ اور جزو ہوگا۔ پہلی ترکیب کے اعتبار سے وعلی سمعہم پر وقف کیا جائے گا اور پھر دوسری سانس لے کر وعلی ابصارہم کو پڑھا جائے گا۔ اور دوسری تاویل کے اعتبار سے وعلی قلوبہم پر وقف کیا جائے گا اور وعلی سمعہم سے دوسری سانس لی جائے گی۔ قاضی صاحب ترکیب اول کو ترجیح دیتے ہیں اور اس کی ترجیح پر تین دلیلیں قائم کرتے ہیں۔ پہلی دلیل نص یعنی خدا کا فرمان "وختم علی سمعہ وقلبہ وجعل علی بصرہ غشاوۃ" ہے۔ دیکھئے اس آیت میں سمع کا قلب کے ساتھ تذکرہ کیا ہے اور بصر کو علیحدہ ذکر کیا گیا اور یہی ختم و تغشیہ جو ختم اللہ میں بیان کیا گیا ہے جو اس آیت میں بھی بیان کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وعلی سمعہم کا عطف علی قلوبہم پر ہے نہ کہ علی ابصارہم پر اور یہ ختم قبیل سے ہے نہ کہ غشی کے قبیلے سے۔ لیکن القرآن یفسر بعضہ بعضا پر یہ شبہ ہوا کہ قلب والی آیت ختم علی قلوبہم میں مقدم اور آیت ختم علی سمعہ وقلبہ میں مؤخر کیوں ذکر کیا؟

جواب: اختلاف مقاصد کی وجہ سے۔ کیونکہ آیت ختم اللہ میں مقصود امر ذہنی یعنی انکار اور عدم قبول ایمان کو بیان کرنا ہے اور کفر یا ایمان متعلق ہوتے ہیں قلب کے ساتھ تو بہرحال چونکہ مقصود قلب سے اکمل طریقہ پر حاصل ہو رہا ہے اس لئے قلوبہم کو یہاں مقدم ذکر کر دیا۔ اور ختم علی سمعہ وقلبہ سے مقصود عدم قبول نصیحت کو بیان کرنا ہے اس لئے سمع کو مقدم کیا کیونکہ قبول نصیحت کی راہ کان ہی ہیں۔

دوسری دلیل نقلی یہ ہے کہ تمام قراء کا اس پر اتفاق ہے کہ وعلی سمعہم پر وقف کیا جائے اور وقف اسی کلمہ پر کیا جاتا ہے جس کا تعلق مابعد سے نہ ہو اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ وعلی سمعہم مابعد کا معطوف علیہ نہیں ہے۔

تیسری دلیل عقلی یہ ہے کہ ختم اور غشاوہ اعضاء ثلاثہ کے نفوذ و تصرف سے مانع ہیں یعنی ختم اور غشاوہ کی وجہ سے قلب کا ادراک اور تعقل بیرونی چیزوں سے متعلق نہیں ہو سکتا اور سماعت باہر کی آواز سے وابستہ نہیں ہو سکتی اور رویت مرئی سے متعلق نہیں ہو سکتی اور مانع نفوذ و تصرف کے موافق ہونا چاہئے یعنی جس جہت میں تصرف ہو اسی جہت میں مانع تصرف ہونا چاہئے جبھی تو وہ مانع تصرف کو روک سکے گا۔ ایسا نہیں ہے کہ دشمن کی فوج تو آ رہی ہے مشرق کی طرف سے آئے اور اس کی روک تھام کے لئے ملک ——— والے اپنی فوج مغربی جانب کی سرحد پر بھیج دیں یہ سمجھ کے بعد اب سمجھئے کہ قلب کا تصرف اور ادراک یعنی تعقل اور سمع کا تصرف اور ادراک یعنی سماعت جمیع جوانب سے وابستہ ہے یعنی انسان تمام جوانب دائیں بائیں اور پیچھے والی ہر چیز کو تعقل کر لیتا ہے اور سماعت بھی ایسی ہی ہے کیونکہ انسان ہر طرف کی آواز کو سن لیتا ہے پس ان دونوں کا مانع بھی ایسا ہونا چاہئے کہ جمیع جوانب سے احاطہ کر رہا ہو۔ اور وہ ختم ہے کیونکہ جب کسی چیز پر مہر لگ جاتی ہے تو وہ جمیع جوانب سے محفوظ ہو جاتی ہے اس کے برخلاف دیکھ اس کا تصرف اور ادراک صرف سامنے سے ہوتا ہے لہذا اس کے لئے مانع بھی ایسا ہونا چاہئے جو سامنے سے تصرف کو روک دے اور وہ غشاوہ ہے۔ اس تقریر سے معلوم ہوگا کہ سمع قلب کا شریک ہے اور یہ شرکت اسی وقت ثابت ہوگی جبکہ وعلی سمعہم کا وصل وعلی قلوبہم پر عطف مانیں۔

لغوی تشریح :- والابصار جمع البصر وھو ادراک العین الخ یہاں سے قاضی صاحب نے بصر، سمع اور قلب کی تحقیق ذکر کی ہے۔ سب سے پہلے لفظ بصر کے بارے میں اولاً تو یہ دیکھئے کہ زمخشری نے کیا لکھا ہے پھر قاضی صاحب کی بات سمجھنے کی کوشش کیجئے۔ زمخشری کہتے ہیں کہ دو چیزیں ہیں۔ اول بصر دوم بصیرۃ۔ بصر نام ہے نور عین کا اور بصیرۃ نام ہے نور قلب کا۔ یہ تفسیر قاضی صاحب نے اختیار نہیں کی اس لئے کہ اہل لغت اس معانی کو بصر کی تعریف اور نقلی تفسیر قرار نہیں دیتے۔ اب قاضی صاحب کی بات سمجھئے فرماتے ہیں کہ بصر درحقیقت نام ہے ادراک عین کا یعنی آنکھ کا کسی شئی مبصر کا ادراک کرلینا اس کی تفسیر یوں ہے کہ بصر نام ہے نفس کا کسی شئی کو بذریعہ آلہ چشم ادراک کرلینا کیونکہ درحقیقت مدرک نفس ہے آنکھ تو صرف ایک آلہ و ذریعہ ہے۔ پھر مجازاً قوت باصرہ پر اس کا اطلاق ہونے لگا۔ اسی طرح عضو بصر یعنی آنکھ پر بھی اس کا اطلاق مجازی ہے۔ اور یہ مجاز مرسل ہے کیونکہ معنی اصلی اور معنی مجازی کے درمیان علاقہ سبب ومسبب کا ہے یعنی معنی اصلی ادراک مسبب ہے اور دونوں معنی مجازی سبب ہیں۔ اور جہاں معنی اصلی اور مجازی میں سبب ومسبب وغیرہ کا علاقہ ہو وہاں مجاز مرسل ہوتا ہے۔ بس بصر کے قوۃ بصر اور عضو بصر پر بولے جانے میں مجاز مرسل ہے۔ اسی طرح سمع اصل معنی کے اعتبار سے ادراک صوت کے لئے مستعمل ہے یعنی نفس کا بواسطہ کان کے آلہ کا ادراک کرنا۔ پھر مجازاً قوۃ سامعہ اور عضو سمع پر اطلاق ہونے لگا۔ اب رہا یہ کہ اہل لسان سمع و بصر کا ان دونوں معنی مجازی میں استعمال کرتے ہیں یا نہیں تو دیکھئے سمع و بصر کا استعمال قوت کے معنی میں اہل کلام اور ارباب فلسفہ کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ بصر و سمع کی تعریف القوۃ المودعۃ کے ذریعہ کرتے ہیں۔ اور عضو کے معنی میں استعمال اہل عرب کے قول سے ثابت ہوتا ہے قول یہ ہے۔

لقیتہ بین سمع الارض وبصرھا میں نے فلاں سے ملاقات کی زمین کی آنکھ اور کان کے سامنے یعنی میں نے اس شخص سے ایسی حالت میں ملاقات کی جبکہ ہم کو زمین کے علاوہ اور کوئی شخص دیکھنے اور سننے والا نہ تھا مقصود اس قول سے خلوت کا ان کو بیان کرنا ہے۔ دیکھئے اس مثال میں بصر و سمع عضو کے معنی میں استعمال ہوئے ہیں اسی طرح قلب کے دو معنی ہیں۔ اول محل علم یعنی گوشت کا وہ ٹکڑا جو صنوبری شکل کا ہوتا ہے۔ یہ معنی قلب کے اصلی ہیں۔ اور محل علم کو قلب اس لئے کہتے ہیں کہ قلب کے معنی الٹنے پلٹنے کے ہیں اور چونکہ محل علم میں خواطر اور خیالات انسانی الٹتے پلٹتے رہتے ہیں اس لئے اس کو قلب کہتے ہیں۔ بعض نے یہ کہا ہے کہ قلب چاند اور ستاروں کی منزلوں میں سے ایک منزل کا نام ہے اور محل علم کو قلب اس لئے کہتے ہیں کہ وہ معنوی طور پر روشن ہوتا ہے اور ہر شئی کو اپنے دل میں مرتسم کرلیتا ہے۔ اس صفائی اور روشنی کی وجہ سے محل علم کا نام قلب رکھ دیا گویا کہ درحقیقت یہ نام تھا منزل قمر و الکواکب کا۔ دوسرے معنی تعقل اور ادراک کے ہیں۔ یہ دوسرے معنی مجازی ہیں اور قلب کا اس معنی مجازی میں مستعمل ہونا آیت ان فی ذلک لذکری لمن کان لہ قلب سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ آیت کے معنی یہی ہیں کہ سابقہ مذکورہ چیزوں میں اس شخص کے لئے موعظت و نصیحت ہے جس کو تعقل اور معرفت حاصل ہو کیونکہ ایسا شخص مذکورہ چیزوں کو سمجھ کر ان سے نصیحت حاصل کرے گا۔ آیت کی تشریح سے ثابت ہو گیا کہ قلب سے تعقل مراد ہے اگرچہ آیت مذکورہ میں صاحب مدارک نے قلب کو اپنے اصلی معنی پر رکھ کر صفت دل کا اضافہ کرکے تفسیر کی ہے۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ چیزوں میں اس شخص کے لئے نصیحت ہے جو قلب مدرک و قلب حافظ رکھتا ہو۔

اب رہی یہ بات کہ آیت میں تینوں لفظ کے کن معنی مراد ہیں۔ تو قلب کے معنی اصلی الٹی پلٹی کے ہیں اور سمع اور بصر سے عضو سمع اور عضو بصر مراد ہیں، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ختم اور تغشیہ کے یہی معنی مناسب ہیں اس لئے کہ ختم اور تغشیہ ایک فعل حسی ہیں اور ان معنی کے اعتبار سے اشیاء ثلاثہ بھی حسی ہیں۔ سمع و بصر کا تو حسی ہونا ظاہر ہے۔ اور قلب اس لئے کہ محل علم ایک گوشت کا ٹکڑا ہے اور گوشت اشیاء محسوسہ میں سے ہے اگرچہ اس کے باطن مستور ہونے کی وجہ سے حواس اس کا ادراک نہیں کر پاتے۔ قاضی صاحب نے محل کا لفظ استعمال کیا ہے جو شک پر دلالت کرتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ معنی یقینی اور قطعی نہیں ہے کیونکہ احتمال معنی مصدری کا بھی ہو سکتا ہے بایں طور کہ سمع و بصر کے معنی مصدری مراد لیکر لفظ کو اس پر مقدر مان لیا جائے جیسا کہ ابھی گذر چکا۔ اور جب احتمال دوسرے معنی کا بھی پیدا ہو گیا تو یہ بیان کردہ معنی مشکوک ہو گئے اس لئے قاضی صاحب نے لفظ محل استعمال فرمایا۔

شبہ پیدا ہوا کہ تفسیر میں قاضی صاحب نے قلب کو مؤخر کر دیا حالانکہ آیت میں مقدم ہے اور سمع و بصر کو مقدم کر دیا۔ حالانکہ آیت میں یہ دونوں چیزیں مؤخر ہیں۔

جواب۔ دو چیزیں ہیں، ایک ہے حق کا مقصود ہونا دوم اس کا وجود واقعی اور استعمال واقعی۔ آیت میں مقصود کا لحاظ کرکے قلب کو مقدم کیا گیا۔ اور قاضی صاحب نے استعمال واقعی کا لحاظ کرکے سمع و بصر کو مقدم کر دیا۔

اب سنئے کہ مقصود تقدیم قلب کیا ہے اور استعمال تقدیم سمع و بصر کا کیونکر مقتضی ہے تو دیکھئے آیت میں مقصود شدت ختم کا بیان کرنا ہے اور شدت ختم قلب پر مہر لگانے سے ہو سکتی ہے نہ کہ سمع و بصر پر اس لئے کہ اگر بالفرض سمع و بصر پر مہر لگا دی جائے اور قلب کو سالم رکھا جائے تب بھی وہ کچھ نہ کچھ کام کرے گا اور اشیاء کا ادراک کرنے کا سبب اور ذریعہ دوسری چیزیں بن جائیں گی۔ بخلاف جب قلب پر مہر لگ جائے تو پھر کچھ بھی ادراک نہیں کر سکے گا، خواہ سمع و بصر صحیح و سالم ہوں جیسے کہ مجنون و پاگل لوگوں میں مشاہدہ ہے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ درحقیقت مدرک تمام اشیاء کا نفس اور دل ہے اعضاء تو صرف واسطہ ہیں، اور واسطہ کا کام صرف اتنا ہے کہ ذی واسطہ تک وہ کسی چیز کو پہنچا دے اور جب ذی واسطہ ہی بیکار ہو گا تو کس کو پہنچایا جائے گا۔ بلحاظ محسوسات کے حاصل کرنے کی قوت بیکار ہو جائے گی اس کے برخلاف ذی واسطہ کبھی بغیر واسطہ کے بھی کام کر لیتا ہے جیسے کہ ملائکہ وحی کو واسطہ بنا کر عالم کی طرف بھیجا ہے اگر وہ چاہے تو دوسرے عالم کی طرف بغیر رسالت رسل کے بھی کر سکتا ہے بس جو کہ شدت جو مقصود تھا قلب پر مہر لگانے سے حاصل ہوتا ہے اس لئے مقصود کا لحاظ کرتے ہوئے قلب کو مقدم ذکر فرمایا اور چونکہ واقع میں کسی چیز کا ادراک کرنے کے لئے پہلے سمع و بصر کو استعمال کرتے ہیں اور پھر سمع و بصر بالواسطہ قلب تک اشیاء کو پہنچاتے ہیں اس لئے استعمال واقعی کے تقدم کا لحاظ کرتے ہوئے قاضی صاحب نے تفسیر میں سمع و بصر کو مقدم کر دیا۔

تفصیل مسائل: ۔ وغشاوۃ ورفعہ بالابتداء عند سیبویہ الخ یہاں سے قاضی صاحب لفظ غشاوۃ کی ترکیب ذکر کررہے ہیں فرماتے ہیں کہ لفظ غشاوۃ میں اعراب کے اعتبار سے دو احتمالیں ہیں۔ رفع ، نصب ۔ پہلے رفع کو بیان کیا ہے مگر وجہ رفع کی تعیین میں اختلاف ہے سیبویہ فرماتے ہیں کہ ابتدا کی وجہ سے مرفوع ہے۔ اور اخفش صاحب کا کہنا ہے کہ فاعلیت کی بنا پر مرفوع ہے سیبویہ کے مذہب کی بنا پر وعلی ابصارہم غشاوۃ جملہ اسمیہ ہوگا۔ اور اخفش کے نزدیک جملہ فعلیہ اور تقدیری عبارت یوں ہوگی۔

واستقرت علی ابصارہم غشاوۃ ۔ اور چونکہ سیبویہ کے نزدیک علی ابصارہم خبر مقدم ہے اور یہ جار مجرور ہے لہذا اس کا کوئی متعلق محذوف ماننا پڑے گا سو متعلق کے بارے میں اختلاف ہے اکثر نحاۃ فرماتے ہیں کہ ظرف مستقر یعنی جار مجرور کا متعلق فعل ہوگا اور دلیل یہ ہے کہ متعلق ظرف کے اندر عامل ہوتا ہے اور عمل میں فعل اصل ہے اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ صیغہ صفت کو مقدر مانا جائے گا اس لئے کہ خبر میں اصل یہ ہے کہ مفرد ہو جملہ نہ ہو اور مفرد اسی وقت ہوگی جبکہ صفت کو مقدر مانا جائے مگر وہ یہاں نہیں کہ آیت میں دوسری صورت متعین ہے دونوں احتمال یہاں چل سکتے ہیں جہاں خبر مؤخر ہو۔

علامہ رومی نے اس کی تشریح اس طور پر کی ہے کہ غشاوۃ کی وجہ رفع کے بارے میں اختلاف ہے بعض یوں کہتے ہیں کہ غشاوۃ تو لا محالہ ابتدا کی وجہ سے مرفوع ہے اور کوفیین کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ واقعی طور پر فاعلیت کی وجہ سے مرفوع ہے بصریین کی دلیل یہ ہے کہ اگر غشاوۃ کو فاعلیت کی بنا پر مرفوع مانا جائے تو عامل اس کے اندر ظرف ہوگا اور ظرف کے عامل بننے کی شرط یہ ہے کہ ماقبل پر اعتماد رکھتا ہو اور اعتماد کے معنی یہ ہیں کہ ظرف ماقبل کا حقیقۃً یا حکماً معمول واقع ہو جس کی صورت یہ ہے کہ اپنے ماسبق ذوالحال کا حال واقع ہو یا موصوف کی صفت ہو یا مبتدا کی خبر ہو یا حرف استفہام و ما نافیہ کے بعد واقع ہو۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ وعلی ابصارہم میں یہ چیزیں موجود نہیں ہیں لہذا یہ غشاوۃ میں عمل نہیں کرسکتا پس غشاوۃ فاعلیت کی بنا پر مرفوع نہیں ہے اور جب فاعلیت کی نفی ہوگئی تو ابتدا متعین ہے۔

اور کوفیین کی دلیل یہ ہے کہ غشاوۃ کو اگر ابتدا کی وجہ سے مرفوع ماننے کی صورت میں علی ابصارہم خبر مقدم ہوگا اور تقدیم خبر جائز نہیں پس علی ابصارہم خبر مقدم نہیں ہوسکتا اور جب علی ابصارہم خبر نہیں بن سکتا تو غشاوۃ بھی مبتدا نہیں بن سکتا پس لا محالہ فاعلیت کی بنا پر مرفوع ہوگا۔ رہا بصریین کا یہ اعتراض کہ ظرف کے عامل بننے کے لئے ماقبل پر اعتماد ضروری ہے سو اس کا جواب یہ ہے کہ اعتماد کی شرط آپ کے یہاں ہوگی ہمارے یہاں اعتماد ضروری نہیں۔ فانہ لیس لا اشکال۔ اس کے بعد علامہ رومی نے فرمایا کہ اس مسئلہ میں اخفش بیچ کو لئے ہیں وہ کہتے ہیں کہ دونوں صورتیں درست ہیں غشاوۃ ابتدا کی وجہ سے بھی مرفوع ہوسکتا ہے اور فاعلیت کی وجہ سے بھی کیونکہ اخفش کے نزدیک تقدیم خبر بھی جائز ہے۔ اور ظرف کے عامل بننے کے لئے اعتماد بھی ضروری نہیں۔ اس تشریح سے معلوم ہوگیا کہ سیبویہ کے اصل مقابل کوفیین ہیں۔ لیکن قاضی صاحب نے کوفیین کے مذہب کو لا کر سیبویہ کو ترک کردیا۔ اور چونکہ اخفش ایک قول کے اعتبار سے سیبویہ کے مخالف تھے اس لئے قاضی صاحب نے

سیبویہ کے مقابلہ میں اخفش کو ترجیح دیا۔ قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ اخفش کے قول کی تائید اس بات سے ہوتی ہے
کہ وعلیٰ ابصارہم غشاوۃ کا ختم اللہ علیٰ قلوبہم وعلیٰ سمعہم پر عطف کیا گیا ہے اور معطوف علیہ جملہ فعلیہ ہے پس تناسب
یہ ہے کہ وعلیٰ ابصارہم غشاوۃ جو کہ معطوف ہے یہ جملہ فعلیہ ہو کیونکہ عطف کے لئے بہتر یہ ہے جیسا کہ تحسین یہ ہے کہ معطوف و معطوف
علیہ اسمیت و فعلیت میں شریک ہوں اور یہ جب ہی ہو سکتا ہے جبکہ غشاوۃ کو بربنائے فاعلیت مرفوع مانیں کیونکہ
اس صورت میں ایک فعل مقدر ماننا پڑے گا اور جب فعل مقدر مان لیا جو کہ استقر ہے کہ لفظ مقدر کا اندازہ ہو اس
لئے وعلیٰ ابصارہم غشاوۃ جملہ فعلیہ بن جائے گا۔ اور سیبویہ کے مسلک کے پیش نظر یہ حسن پیدا نہیں ہوگا۔
مگر خیال رہے کہ سیبویہ کی بھی توجیہ درست ہے ایسا نہیں کہ تائید کا ان کی جانب سے جواب دیا گیا ہے کہ تناسب جملتین
فی العطف اسی وقت قابل تحسین ہے جبکہ اس تناسب کے لئے کوئی مانع موجود نہ ہو اور اگر کوئی مانع موجود ہو تو یہ تناسب
قابل تحسین نہیں رہتا۔ اور آیت میں مانع موجود ہے وہ یہ کہ غشاوۃ مانع تصرف دائمی ہے اور ختم مانع دائمی نہیں ہے۔
کیونکہ قلب اور سمع کا تصرف غیر مستمر ہے اس لئے کہ کبھی ادراک کرتے ہیں اور کبھی نہیں کرتے لہٰذا ان کا مانع بھی غیر مستمر
ہوگا اور بصر کا تصرف دائمی ہے اس لئے کہ بصر سے آیات کا ادراک کیا جاتا ہے جو انفس و آفاق میں موجود ہیں اور
آیات کا وجود ہر وقت رہتا ہے پس تصرف بصر اور ادراک ہر وقت رہے گا۔ اور جب تصرف مستمر ہے تو اس کا مانع بھی
مستمر ہوگا اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ ختم مانع غیر مستمر اور غشاوۃ مستمر ہے تو اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ ختم کا
تقاضا یہ ہے کہ اس کو جملہ فعلیہ سے تعبیر کیا جائے تاکہ وہ غشاوۃ کے مانع دائمی ہونے پر دلالت کرے۔ اور غشاوۃ کا
تقاضا یہ ہے کہ اس کو جملہ اسمیہ سے تعبیر کیا جائے تاکہ وہ غشاوۃ کے مانع دائمی ہونے پر دلالت کرے پس معطوف
اور معطوف علیہ کے یہ مختلف تقاضے اس بات سے مانع تھے کہ جملتین میں تناسب پیدا کیا جائے لہٰذا
قاضی صاحب کا اخفش کی تائید میں ویؤیدہ العطف کہنا کوئی قوت نہیں رکھتا۔

وقرئ بالنصب الخ۔ یہاں سے لفظ غشاوۃ کی دوسری حالت بیان فرماتے ہیں وہ یہ کہ غشاوۃ کو
نصب پڑھا گیا ہے۔ اب منصوب پڑھنے کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ مفعولیت کی بنا پر۔ دوم یہ کہ منصوب
بنزع الخافض قرار دیا جائے۔ اول کی تشریح یہ ہے کہ وعلیٰ ابصارہم سے قبل ایک فعل مقدر مانا جائے جس پر ختم
دلالت کرتا ہے۔ جیسے لفظ جعل۔ اور یہ لفظ قرآن پاک میں دوسرے موقع پر صراحت مذکور بھی ہے ارشاد ہے۔ وجعل
علیٰ بصرہ غشاوۃ۔ اب تقدیری عبارت ہوگی وجعل علیٰ ابصارہم غشاوۃ چونکہ معطوف علیہ اس فعل
مقدر پر دلالت کرتا تھا اس لئے اختصاراً حذف کر دیا گیا جیسے علفتہا تبنا وماء باردا تھا اور جیسے شراب لبن
واقطا جو دراصل شراب لبن واکل اقطا تھا اس میں معطوف کو اختصاراً حذف کر دیا گیا ہے۔ دوسری وجہ کی تشریح
یہ ہے کہ وعلیٰ ابصارہم غشاوۃ کی اصل تھی وختم علیٰ ابصارہم بغشاوۃ یعنی جار مجرور سے مل کر ختم کے
متعلق تھا اور ختم بواسطہ باء کے غشاوۃ کی طرف متعدی تھا مگر باء کو حذف کر کے ختم کو بلا واسطہ غشاوۃ کی
طرف متعدی کر دیا گیا اور غشاوۃ کو منصوب بنزع الخافض پڑھا گیا۔

وقرئ بالضم والرفع الخ۔ یہاں سے قاضی صاحب لفظ غشاوۃ کے متعلق دوسری قراءتیں بیان

فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ غشاوۃ میں چھ قرأتیں اور بھی ہیں۔ ان چھ کی دلیل حصر یہ ہے کہ کلمہ غشاوۃ دو حال سے خالی نہیں یا بالعین ہوگا یا بلا عین۔ اگر بالعین ہے تو یہ چھٹی قرأت ہے یعنی عشاوۃ۔ اور اگر بالغین ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں الف کے ساتھ ہوگا یا بلا الف ہوگا۔ اگر الف کے ساتھ ہے تو پھر دو صورتیں ہیں بضم الغین ہوگا یا بفتح الغین۔ اگر بضم الغین یعنی غشاوۃ ہے تو یہ پہلی قرأت ہے اور اگر ثانی صورت ہے تو یہ قرأت ثانیہ ہے۔ اور اگر بحذف الالف ہے تو پھر دو صورتیں ہیں بکسر الغین ہے یا بفتح الغین۔ اگر بکسر الغین یعنی غشوۃ ہے تو یہ تیسری قرأت ہے۔ اور اگر ثانی صورت ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ آخر اس کا مرفوع ہوگا یا منصوب۔ اگر پہلی صورت ہے تو یہ چوتھی قرأت یعنی غشوۃ ہے اور اگر ثانی ہے تو یہ پانچویں قرأت یعنی غشوۃ ہے۔ قاضی صاحب نے اپنی عبارت میں چار الفاظ استعمال کئے ضم، فتح، رفع، نصب۔ ان کے مابین فرق اور ان کا مفہوم سمجھنا ضروری ہے۔ وہ یہ ہے کہ کلمہ کی آخری حالت کو تعبیر کرنے کے لئے تین نوع کے الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں۔

ضم، فتح، کسر، جزم۔ فتحہ، کسرہ۔ رفع، نصب، جر۔

ضم، فتح، کسر حرکت بنائیہ کو تعبیر کرنے کے لئے ہے۔ اور رفع، نصب، جر حرکت اعرابیہ کے لئے مخصوص ہے اور ضمہ، فتحہ، کسرہ دونوں کے لئے علی سبیل الاشتراک مستعمل ہے۔

ایک بات یہ بھی ذہن نشین کر لینی چاہئے کہ کلمہ کا اول و اوسط محل بنی ہوتا ہے۔ جب سمجھ گئے کہ قاضی صاحب نے بالضم سے غشاوہ کے پہلے حرف اور بالرفع سے آخری حرف کی حرکت کو بیان فرمایا ہے۔ اسی طرح والفتح سے اول اور والنصب سے آخر کی حرکت، علی ہذا القیاس بالکسر سے حرکت اول اور مرفوعہ سے حرکت آخر اور بالفتح سے حرکت اول اور منصوبہ [illegible] مرفوعہ سے آخر کو بیان کیا ہے۔ قاضی صاحب نے چھٹی لغت عشاوۃ بفتح العین بیان کیا ہے۔ اس صورت میں عشاوہ ماخوذ ہوگا عشا سے اور یہ مصدر ہے اعشی کا۔ اعشی اس شخص کو کہتے ہیں جسے رات میں نظر نہ آتا ہو۔ عشا بغیر مد کے ساتھ ہے اور عشاء مد کے ساتھ [illegible] کے معنی ہیں اس کھانے کے جو بعد الزوال کھایا جائے جس طرح غداء طعام قبل الزوال کو کہتے ہیں۔ اس قرأت کے مطابق معنی یوں ہوں گے کہ خدا نے ان کی آنکھوں پر رتوندھے کا مرض مسلط کر دیا جس کی وجہ سے آیات بینات میں عبرت کی نظر نہیں ڈالتے بلکہ غفلت کے ساتھ دیکھتے ہیں۔ ان قرأتوں میں آخر کی جو قرأتیں شاذ ہیں ان کی ترتیب ذکر کے اعتبار سے شذوذ میں فرق بھی ہے یعنی اول الذکر کم شاذ ہے بمقابلہ ثانی کے علی ہذا القیاس کما بین فی القراءۃ۔

وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ وعيد وبيان لما يستحقونه والعذاب كالنكال بناء ومعنى تقول
عذب عن الشيء ونكل إذا أمسك ومنه الماء العذب لأنه يقمع العطش ويردعه
ولذلك سمي نقاخا وفراتا ثم اتسع فأطلق على كل ألم فادح وإن لم يكن نكالا أي
عقابا يردع الجاني عن المعاودة فهو أعم منهما۔

ترجمہ :- یہ آیت کافروں کے لئے ڈراوا ہے اور اس سزا کا بیان ہے جس کے وہ لوگ اپنے کفر کی وجہ سے مستحق ہونگے
اور عذاب وزن اور معنی میں نکال کے مشابہ ہے آپ عذب عن الشیء اور نکل عن الشیء اس وقت کہیں گے جبکہ کسی شخص
کو کسی چیز سے روک دیا جائے اور اسی عذاب سے مشتق کر کے الماء العذب (یعنی شیریں پانی) بولتے ہیں کیونکہ
وہ پیاس کو ختم کر دیتا اور روک دیتا ہے اور اسی وجہ سے شیریں پانی کو نقاخ اور فرات کہتے ہیں پھر عذاب کو
وسعت دی گئی چنانچہ ہر بھاری غم پر اس کا اطلاق ہونے لگا اگرچہ وہ رنج از قبیل نکال یعنی اس عقاب کے
قبیل سے نہ ہو جو جنایت کرنے والے کو دوبارہ کرنے سے روکدے لہٰذا لفظ عذاب نکال و عقاب دونوں سے
عام ہوگا۔

تفسیر :- وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ الخ آیت کی تفسیر میں قاضی صاحب دو بحثیں ذکر کر رہے ہیں پہلی
بحث ربط آیت اور عذاب کی تحقیق میں ہے اور دوسری بحث کلمہ عظیم کی تشریح میں گویا ان بحثوں میں جانے سے پہلے یہ
سمجھئے کہ آیت کریمہ عذاب عظیم میں لہم خبر مقدم اور عذاب عظیم مرکب توصیفی مبتدا مؤخر ہے جب مبتدا نکرہ موصوفہ ہو
تو اس کی تقدیم درست ہے جیسے وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ میں مقدم ہے مگر اس کے باوجود آیت میں جو مؤخر کیا گیا
اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ مقام ہے کافروں کی سزا کو بیان کرنیکا اور تاخیر مبتدا ہی کو اس میں دخل ہے اس
لئے مؤخر کر دیا اب یہ سمجھئے کہ تاخیر مبتدا کو دخل کیسے ہے تو وہ اس طرح کہ تاخیر مبتدا سے تخصیص کا فائدہ
ہوتا ہے پس آیت کا مطلب یہ ہے کہ عذاب عظیم جس کے کافر مستحق ہیں انہیں کے ساتھ مخصوص ہے اور کسی رنج
کا صرف ایک فرقے کے ساتھ مخصوص ہونا دوسروں کا مبتلا نہ ہونا رنج میں زیادہ ہونا کو پیدا کرتی ہے
اس لئے کہ مرگ انبوہ جشنے دارد۔ نیز عربی مقولہ ہے البلیۃ اذا عمت طابت. مصیبت جب عام ہو جاتی ہے تو گوارا
ہو جاتی ہے۔ اب قاضی صاحب کی بات سمجھئے بحث اول کا پہلا جز ربط ہے۔ سو ربط آیت کا ماسبق سے یہ ہے کہ
ماقبل میں اصرار کفار علی الکفر کو بیان کیا گیا تھا اور یہاں سے اس سزا کو بیان فرما رہے ہیں جس کے وہ اصرار علی الکفر
کی بنا پر مستحق ہوئے۔ اور بحث اول کا دوسرا جز عذاب کی تحقیق ہے تو اس کے بارے میں یوں سمجھئے کہ لفظ
عذاب یا تو عذب کا مجرد ہے یا مزید سے دوسرے احتمال کو آگے چلا۔ وقیل اشتقاقہ من التعذیب سے بیان

فرمایا ہے یعنی پہلا احتمال یعنی اگر عذب سے ماخوذ ہو تو یہ نکال کے مناسب ہوگا۔ وزن میں مناسبت تو اس لئے کہ دونوں فعال بالفتح کے وزن پر ہیں۔ اور معنوی مناسبت اس طور پر ہے کہ دونوں امساک یعنی روک لینے اور ترک دینے کے معنی میں ہیں۔ چنانچہ عذب عن الشیء اور نکل عن الشیء اس وقت استعمال ہوتا ہے جب کسی شخص کو کسی چیز سے روک دیا جائے اور شہاب کے بیان کے مطابق اس کے اصل معنی کھانے پینے اور سونے سے ترک دینے کے ہیں پھر کچھ عرصے دونوں کے مفہوم میں امساک پایا جاتا ہے اور اسی مناسبت سے شیریں اور خوشگوار پانی کو عذب کہا جاتا ہے کیونکہ وہ پیاس کو روک دیتا ہے۔ اس کے برخلاف کھاری اور نمکین پانی کہ اس کے پینے سے پیاس نہیں بجھتی بلکہ پیاس پر پیاس بڑھتی ہے اس لئے کسی شاعر نے ازراہ تعجب اپنی محبوبہ سے کہہ رہا ہے ۔

باللہ ریقک لیس یطفی غلتی ✽ و یزید لی عطشا اذا ذقتہ

اے جان من تمہارے لعاب کا عجیب حال ہے کہ مزے کے اعتبار سے تسکین نہیں بلکہ اس کا اثر یہ ہے کہ جب جب لگاتا ہوں تو پیاس اور بڑھتی ہے اور چونکہ شیریں پانی پیاس بجھانے کا ذریعہ ہے اسی وجہ سے اس کو نقاخ اور فرات کہتے ہیں کیونکہ نقخ اور فرت کے معنی توڑنے اور ریزہ ریزہ کر دینے کے آتے ہیں یہی وجہ ہے کہ شیریں پانی پیاس کے تیز توڑ دیتا ہے اس لئے اس کو نقاخ اور فرات کہتے ہیں۔ پھر لفظ عذاب میں وسعت دی گئی یعنی مجازاً اس کا اطلاق ہر الم ثقیل اور بھاری مصیبت پر ہونے لگا۔ اگرچہ وہ از قبیل نکال نہ ہو یعنی ایسا عقاب نہ ہو جو مجرم کو دوبارہ جرم سے روک دے۔ پہلے معنی کے اعتبار سے عذاب اور نکال میں تساوی کی نسبت ہے۔ چنانچہ اس معنی کے اعتبار سے قضیہ محصورہ کلیہ: کل عذاب نکال و کل نکال عذاب صادق آئے گا۔ اور اس مجازی معنی کے اعتبار سے دونوں میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوگی۔ عذاب عام مطلق ہوگا اور نکال خاص مطلق یعنی کل نکال عذاب تو صادق آئے گا مگر کل عذاب نکال نہیں صادق آئے گا۔ بلکہ جزئیہ یعنی بعض العذاب لیس بنکال صادق آئے گا۔ بلکہ قاضی صاحب کے بیان کے مطابق لفظ عقاب بھی نکال سے عام ہے۔ پس عذاب دونوں سے عام ہوا۔ اس لئے کہ عقاب کہتے ہیں اس سزا کو جو جنایت کے بدلہ میں دی جائے خواہ وہ مجرم کو دوبارہ ارتکاب جرم سے روکے یا نہ روکے۔ اور نکال میں روکنے کی حیثیت ملحوظ ہے اور عقاب میں یہ شرط نہیں خواہ وہ الم ثقیل کسی جنایت کے بدلہ میں ہو یا اس کے علاوہ ہو نیز خواہ مجرم کو روکنے کا قصد ہو یا نہ ہو پس عذاب اخروی کو نکال نہیں کہیں گے کیونکہ عذاب اخروی کا یہ مقصد بالکل نہیں ہے کہ معذب انسان دوبارہ ارتکاب جرم سے روک دیا جائے اس لئے کہ وہاں تو فرصت ارتکاب جرم کا محل ہی نہیں ہے۔

وقیل اشتقاقہ من التعذیب الذی ھو ازالۃ العذاب کالتقذیۃ والتمریض ۔

ترجمہ: اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ لفظ عذاب مشتق ہے تعذیب سے جس کے معنی ہیں شیریں چیز کو زائل کر دینا جس طرح تقذیہ کہ اس کے معنی ہیں آنکھ سے تنکے کو دور کر دینا اور جیسے کہ تمریض کہ اس کے معنی ہیں مرض زائل کر دینا یعنی مریض کی تیمارداری یعنی حسن و خوبی کے ساتھ کرنا کہ اس کا مرض زائل ہو جائے ۔

تفسیر: وقیل اشتقاقہ الخ یہاں سے عذاب کے بارے میں دوسرا احتمال بیان فرما رہے ہیں کہتے ہیں کہ بعض کا قول ہے کہ لفظ عذاب تعذیب سے مشتق ہے جو باب تفعیل کا مصدر ہے اور چونکہ باب تفعیل کی ایک خاصیت سلب ماخذ بھی ہے اور تعذیب میں بھی خاصیت سلب ماخذ بھی ہے اور تعذیب میں بھی خاصیت ملحوظ ہے پس اس لحاظ سے تعذیب کے معنی ہوں گے عذب یعنی شیریں طیب کو زائل کر دینا جس طرح تقذیہ کے معنی آنکھ سے تنکا دور کر دینا اور تمریض مرض کو زائل کر دینا ہے اور جب عذاب تعذیب سے مشتق ہے تو مجاز کے اعتبار سے معنی ہیں ازالۃ العذب کے ہوں گے ۔ مگر پھر مطلقاً ایلام کے معنی کی طرف نقل کر لیا گیا ۔ شارح نے تعذیب کے چند معانی اور بھی بیان کئے ہیں چنانچہ کہتے ہیں کہ بعض نے کہا ہے کہ تعذیب کے معنی ہیں اکثار الضرب بعذبۃ السوط یعنی کوڑے کے پھندے سے خوب مارنا ۔ اور بعض نے کہا کہ تعذیب ماخوذ ہے عذبة ... سے یعنی ایسا شیریں کنواں جس میں گھاس وغیرہ گر گئی ہو پس عذبہ کے معنی کدورت عیش کے ہوں گے یعنی میں نے اس کی زندگی کو مکدر کر دیا ۔

شبہ: یہاں اعتراض ہے کہ عذاب مجرد ہے اور تعذیب مزید ہے اور مزید مجرد سے مشتق ہوتا ہے نہ کہ مجرد مزید سے پس یہ قول کیسے صحیح ہے ۔ اس کے دو جواب ہیں اول یہ کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ عذاب مجرد ہے بلکہ عذاب اسم مصدر ہے تعذیب کا جیسے سلام وغیرہ ، ہاں اگر عذاب کی اصل عذب قرار دیا جائے تو اشکال پیدا ہوگا ۔ پس اس صورت میں جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ اکثریہ ہے کبھی اس کے خلاف بھی ہو جاتا ہے جہاں پر کہ مزید بہ نسبت مجرد کے زیادہ مشہور ہو جیسا کہ وجہ ماخوذ ہے مواجہت سے ۔ نیز جواب میں یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ مشتق ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ تعذیب اصل اور عذاب اس کی فرع ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اصل میں عذاب کے اندر تعذیب کے معنی ملحوظ تھے پھر مطلقاً ایلام کی طرف نقل کر لیا گیا ۔ فاندفع الاشکال ۔

ومعنى التوصيف به انه اذا قيس بسائر ما يجانسه قصر عنه جميعه وحقر بالاضافة اليه

ترجمہ:- اور عذاب کو عظیم کے ساتھ متصف کرنے سے مقصود قرآنی یہ ہے کہ اس عذاب کا جب اس کے مماثل دوسرے عذابوں کا موازنہ کیا جائے تو وہ دیگر عذاب اس کے بالنسبت ناقص و حقیر ثابت ہوں گے۔

(بقیہ گذشتہ) عام ہوگا کیسے؟

الجواب:- یہ قاعدہ یہاں جاری نہیں کیونکہ جہاں التنکیر اصطلاحی یعنی التنکیر بالمعنی الاول کا تحقق ہو اور یہاں قاضی صاحب کی عبارت میں یہ معنی مراد نہیں ہیں بلکہ تنکیر ہے ...... تنکیر بالمعنی الثانی مراد ہے پس یہ اشکال بے اصل ہے۔

تفسیر:- ومعنی التوصیف بہ اذا قیس الخ چونکہ عظمت ایک معنی اضافی ہے یعنی عظمت و حقارت اشیاء کو دوسری چیزوں کی نسبت سے حاصل ہوتی ہے اس لئے قاضی صاحب یہاں سے عظمت کی نسبت کو بیان فرماتے ہیں چنانچہ کہتے ہیں کہ اس عذاب عظیم کا مطلب یہ ہے کہ وہ آلام و مصائب ہیں جو انسان کے اوپر عالم دنیا و برزخ میں نازل ہوتے ہیں پس مقصود قرآنی یہ ہوگا کہ کافروں کے لئے جو عذاب آخرت تجویز کیا گیا ہے وہ ان عذابوں کے مقابلہ میں عظیم تر ہے جو انہیں دنیا و برزخ میں پیش آتے ہیں یعنی اس عذاب سے جب ان عذابوں کا موازنہ کیا جائے تو وہ عذاب اس کے مقابلہ میں حقیر نظر آئیں گے۔ ایک بات بندہ کی سمجھ میں آتی ہے جس کا لحاظ کرنا ناظرین کو مناسب ہے وہ یہ ہے کہ ہوسکتا تھا کہ سطحی نظر والا شخص عذاب کا مطلب عظیم جرم عذاب کو تاریخ دنیا نہ سمجھتا کہ آخرت میں جو کافروں کو عذاب دیا جائے گا وہ ان کے جرم کے مقابلہ میں بڑھا ہوا ہوگا۔ حالانکہ یہ سمجھنا نص قرآنی جزاء وفاقا کے خلاف ہے۔ اس لئے قاضی صاحب نے عذاب عظیم کا مطلب بیان فرمادیا تاکہ یہ توہم پیدا نہ ہوسکے۔

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ لما افتتح سبحانه بشرح حال الكتاب العظيم وساق لبيانه ذكر المؤمنين الذين اخلصوا دينهم لله وواطأت فيه قلوبهم السنتهم وثنى باضدادهم الذين محضوا الكفر ظاهرًا وباطنًا ولم يلتفتوا لفتة رأسًا ثلث بالقسم الثالث المذبذب بين القسمين وهم الذين آمنوا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم تكميلًا للتقسيم وهم اخبث الكفرة وابغضهم الى الله لانهم موهوا الكفر وخلطوا به خداعًا واستهزاءً ولذلك طول في بيان خبثهم وجهلهم واستهزأ بهم وتهكم بافعالهم وسجل على عمههم وطغيانهم وضرب لهم الامثال وانزل فيهم ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وقصتهم عن آخرها معطوفة على قصة المصرين.

ترجمہ: — جب اللہ سبحانہ نے قرآن عظیم کے حال کی توضیح شروع کی اور اس کے بیان میں مومنین کا تذکرہ شروع کیا جنہوں نے اپنے دین کو خالص اللہ کے لئے رکھا۔ اور اس بارے میں ان کی زبان ان کے دل کے موافق رہی اور انہیں مومنین کے ساتھ دوسرے نمبر پر ان کے اضداد ان کافروں کا ذکر بھی ملا دیا جو اپنے کفر میں ظاہر و باطن کے اعتبار سے خالص تھے اور جنہوں نے بالکل ایمان اور کتاب اللہ کی طرف توجہ نہیں کی تو اب تیسرے نمبر پر اس قسم ثالث کو ذکر فرمایا ہے جو ان سابقہ دو قسموں کے درمیان دائر ہے یعنی زبان سے مومن ہے اور دل سے غیر مومن یعنی کافر ہے۔ اور اس قسم کو بھی ذکر فرمایا۔ تاکہ سابقہ تقسیم کو مکمل کرنے کے لئے اور یہ قسم ثالث والے لوگ کافروں میں سب سے زیادہ گھٹیا اور خباثت میں بڑھے ہوئے ہیں۔ اس لئے کہ انہوں نے کفر پر ملمع کا پانی چڑھایا اور دھوکے بازی سے کام لیا اور کفر کے ساتھ فریب کاری اور استہزاء بھی ان کے اندر موجود تھا اسی لئے اللہ سبحانہ نے ان کی خباثت کے بیان میں طول اختیار فرمایا اور ان کو جاہل قرار دیا۔ اور ان کے ساتھ استہزاء کا معاملہ کیا اور ان کے افعال کے سلسلے میں ان کا ٹھٹھا کیا اور ان کی کور باطنی اور سرکشی کا قطعی فیصلہ کیا۔ اور ان کے لئے کہاوتیں کہیں اور انہیں کی بابت آیت ان المنافقین فی الدرک الاسفل من النار۔ اتاری۔ اور یہ پوری کی پوری عبارت (جو منافقین کے لئے لائی گئی ہے) معطوف ہے اس عبارت پر جو بیان مصرین علی الکفر کے لئے تھی۔۔

تفسیر :- ومن الناس من یقول الخ یہاں سے قاضی صاحب ربط آیت بیان کر رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے
کہ شروع سورہ بقرہ میں تو قرآن مجید کے اوصاف حمیدہ بیان ہوئے تھے۔ اس کے بعد منزل علیہم کا حال چھوڑا
گیا تھا یعنی جن لوگوں کے لئے قرآن نازل کیا گیا تھا۔ نزول قرآن اور اسلام کے فروغ کے بعد ان کے تین گروہ ہو گئے
ایک گروہ ان لوگوں کا ہے جو اہل قرآن پر صمیم قلب ایمان لائے اور ظاہر و باطن دونوں کے اعتبار سے اسلام
کے حلقہ بگوش ہو گئے دوسرا گروہ ان لوگوں کا ہے جو آیات و بینات کا مشاہدہ کر لینے کے باوجود اپنے کفر پر
ظاہر و باطن کے اعتبار سے جمے رہے جس طرح ان کا دل کفر کی گندگی سے ملوث اور خبث باطن میں آلودہ تھا
اسی طرح اپنے ظاہری طرز عمل سے بھی اس کا ثبوت دیتے تھے۔

اور تیسرا گروہ ان لوگوں کا ہے جو در حقیقت یعنی حقیقۃً تو وہ کافر تھے اور اپنے قلب کے اعتبار سے دوسرے
گروہ کے شریک تھے۔ مگر دنیاوی مقاصد اور جان و مال کی حفاظت کے پیش نظر ظاہری رکھ رکھاؤ سے ایمان
ظاہر کرتے تھے اور زبان کے اعتبار سے پہلے گروہ کے شریک تھے انہیں کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا مثل المنافق کمثل الشاۃ العائرۃ بین الغنمین۔ یعنی منافق کی مثال اس بکری کی سی ہے جو
تلاش میں دو ریوڑوں کے درمیان حیران و سرگرداں پھرتی ہو کبھی اس ریوڑ میں آ جاتی ہے کبھی اس میں
گھس جاتی ہے۔

علامہ بیضاوی نے سب سے پہلے اس گروہ کا تذکرہ فرمایا اس کے بعد دوسرے کا اور یہاں سے تیسرے گروہ کا تذکرہ
فرما رہے ہیں۔ قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ یہ گروہ جب کہ منافقین عند اللہ مبغوض ترین جماعت تھی اس لئے اللہ
تعالیٰ نے ان کی منافقت کو منکشف کرنے کے لئے مستقل بیان وارد کیا اور تمام اسباب سے ان کی خباثت کو
واشگاف فرمایا۔ چنانچہ انہیں "مستہزئین" فرما کر انہیں جاہل و نادان قرار دیا۔ اور کسی موقعہ پر اولئک الذین
اشتروا الضلالۃ بالہدیٰ کے الفاظ سے ان کو قابل تمسخر ظاہر کیا۔ یمدہم فی طغیانہم یعمہون پڑھ کر ان
کی گمراہی اور سرکشی کے فیصلے فرمائے ہیں اور مثلہم کمثل الذی استوقد نارا کے تشبیہی کلمات پر غور کیجئے تو معلوم
ہوتا ہے کہ ان کے نور ایمان کے زوال اور ان کی کفری صف کے ساتھ ہیں کہ [illegible] مگر ان کی جہالت اور بد
حواسی کو منکشف کیا گیا ہے اور اسی پر اکتفا نہیں کی بلکہ پروردگار نے ان المنافقین فی الدرک الاسفل من النار
کا اعلان فرما کر منافقین کو جہنم کے سب سے نچلے طبقہ کا مستحق قرار دیا ہے۔

وقصتہم عن آخرہا معطوفۃ علی قصۃ المصرین۔ اس عبارت سے قاضی صاحب جملہ ومن الناس کے عطف پر کلام
کر رہے ہیں۔ جیسا کہ چکے ہیں کہ قصہ یا بیان منافقین کے بارے میں وارد ہوا ہے اس کے مجموعہ کا مجموعہ پر عطف
ہے اس مجموعہ کے بیان پر۔ جو مصرین علی الکفر کے بارے میں پہلے گزر چکا۔ ایسا نہیں ہے کہ اس بیان کے ایک ایک
جملہ کا پہلے بیان کے ایک ایک جملہ پر علیٰ سبیل الانفراد عطف ہو۔ اس بات کو مختصر لفظوں میں یوں سمجھو
کہ یہ عطف قصہ علی القصہ کے قبیل سے ہے۔ عطف جملہ علی الجملہ کے قبیل سے نہیں۔

ثانی تقدیر یہ کہ اسم جمع ہو، یہ ہر وہ جمع ہے جو خلاف قیاس ہو اور بعض نے جمع حقیقی کہا کہ وہ موافق قیاس ہوتی ہے مگر یہ ملحوظ رہے کہ اسم جمع کی یہ حقیقت مذکورہ نحاۃ کے نزدیک ہے اہل لغت کے یہاں اسم جمع اور جمع میں کوئی فرق نہیں ۔ پس نحاۃ میں سے جس نے بھی اناسی کے جمع ہونے کا دعویٰ کیا ان کی مراد اہل لغت کی اصطلاح ہے اور یہ دعویٰ برسبیل تجوز ہے ۔ علامہ زمخشری کی اناسی کے بارے میں رائے یہ ہے کہ وہ جمع تکسیر ہے اصل میں اناسین بکسر الہمزہ تھا۔ پھر کسرہ کو فتحہ سے بدل دیا گیا جس طرح سکاری کے کسرہ سین کو فتحہ سے بدل دیا گیا۔

زمخشری کے اس فکر سے ابوحیان کو اتفاق نہیں ہے چنانچہ انہوں نے اس کی تردید کی ہے ۔

اذ لم یثبت فعالی فی ابنیۃ الجمع الخ۔ یہ عبارت اسم جمع ہونے کی دلیل ہے یعنی اناسی اسم جمع ہے جمع نہیں۔ اس لئے کہ اوزان جمع میں فعالی بضم الفاء کا وزن ثابت نہیں اور اناسی فعالی کے وزن پر ہے لہٰذا جمع نہیں ہے بلکہ اسم جمع ہے۔ شارح صاحب کی اس عبارت سے ان لوگوں کی تردید بھی ہو گئی جو جمعیت کے قائل ہیں اور اسم جمع کی اس تعریف کی طرف بھی اشارہ ہو گیا جو پہلے نمبر پر ہم نے ذکر کی۔ صدر الافاضل نے چند اشعار کہے ہیں جس میں انہوں نے یہ ظاہر کیا ہے کہ صرف آٹھ کلمات ایسے ہیں جو فعالی کے وزن پر ہونے کے باوجود جمع ہیں۔ شعر یہ ہے

ما سمعنا کلما غیر ثمان ÷ ہی جمع وہی علی وزن فعالی

تؤام ورباب وفرار ÷ وعراق وعظام ورخال

وظوار جمع ظئر وبسط ÷ جمع بسوط بکذا ثبت النقال

توام توأم کی جمع ہے جوڑواں بچہ۔ رباب اس کا واحد ربی ہے وہ بکری جس نے ابھی بچہ جنا ہو۔ فرار فریر کی جمع ہے۔ بیل گائے کا بچہ۔ عراق عرق کی جمع ہے۔ وہ ہڈی جس پر سے گوشت اتار لیا گیا ہو۔ عظام بھی عراق کے معنی میں ہے۔ رخال اس کا واحد رخل یا رخلۃ ہے۔ دنبہ کا مادہ بچہ۔ ظوار ظئر کی جمع ہے۔ دودھ پلائی ۔ بسط، بسوط کی جمع ہے وہ اونٹنی جو اپنے بچہ کے ساتھ چھوڑ دی جائے۔

ماخوذ من الانس لانہم یستأنسون بامثالہم الخ۔ یہ تیسری بات ہے یعنی اناسی کے ماخوذ منہ کی توضیح اس کا ماحصل یہ ہے کہ اناسی کا ماخوذ منہ مجرد بھی ہو سکتا ہے اور مزید بھی۔ مجرد ہونے کی صورت میں تین احتمال ہیں اور تینوں درست ہیں۔

أنس أنس أنس۔ پہلے دو صیغے سمع و کرم سے آتے ہیں۔ اور تیسرا ضرب سے۔ تینوں کے معنی انس حاصل کرنا اور جب باب افعال سے آتا ہے تو محبت کرنے اور سکون قلب پانے کے معنی میں آتے ہیں۔ اس تقدیر پر انسان کی وجہ تسمیہ یہ ہوگی کہ چونکہ وہ بھی اپنے ہم جنسوں سے انس حاصل کرتے ہیں اس لئے انہیں انسان کہتے ہیں۔ اور انسان اپنے امثال سے انس اس لئے رکھتے ہیں کہ وہ مدنی الطبع ہیں یعنی اپنی زندگی گذارنے میں تمدن معاشرت کے محتاج ہیں۔ اور تمدن کہتے ہیں بنی نوع انسان کا اکٹھا ہو کر باہمی تعاون و اشتراک سے غذا لباس مسکن وغیرہ کا حاصل کرنا اور یہ چیزیں بغیر انس کے ممکن نہیں۔ اس کے برخلاف دوسرے حیوانات کہ وہ وحشی الطبع ہوتے ہیں۔ جیسا کہا ہے ؎

واللام فيه للجنس ومن موصوفة اذ لا عهد فكأنه قال ومن الناس ناس يقولون، او للعهد والمعهود هم الذين كفروا ومن موصولة مراد بها ابن ابي واصحابه ونظراؤه.

ترجمہ: اور لام تعریف الناس میں جنسیت کے لئے ہے اور اس صورت میں من موصوفہ ہوگا اس لئے کہ ناس کی تعیین مصداق کا پہلے سے کوئی علم نہیں۔ تو گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا "ومن الناس ناس یقولون" کہ لوگوں میں سے کچھ ایسے لوگ ہیں۔ جو یہ کہتے ہیں یا لام تعریف عہد خارجی کے لئے ہے۔ بریں تقدیر من موصولہ ہوگا اور الناس کا معہود خارجی "الذین کفروا" ہیں جن کا ابھی ابھی ذکر ہوا۔ اور من موصولہ سے مراد ابن ابی اور اس کے ساتھی اور اس جیسے دوسرے لوگ ہیں۔

او ماسمی الانسان الا لانسہ ولا القلب الا انہ یتقلب۔

یعنی انسان لفظ انسان کے ساتھ اس لئے موسوم ہے کہ وہ اپنے ہم جنسوں سے انس حاصل کرتا ہے اور قلب کا نام قلب بھی اسی لئے ہے کہ وہ ہر لحظہ پلٹتا رہتا ہے اور اگر اس کا ماخوذ منہ یہ ہو تو اس میں دو قول ہیں۔ یا باب افعال سے ایناس ہو یا باب مفاعلہ سے مؤانست۔ ایناس کے معنی دیکھنا جیسے قرآن پاک میں آنس من جانب الطور نارا۔ ترجمہ: حضرت موسیٰ نے کوہ طور کی طرف آگ روشن دیکھی۔ مؤانست کے معنی غمخواری اور لطف و مہربانی کرنا۔ اگر ایناس سے ماخوذ ہو تو وجہ تسمیہ انسان کا روئے زمین پر ظاہر ہونا اور محسوس و مبصر ہونا قرار پائے گا۔ جس طرح جن کو ان کی پوشیدگی کی وجہ سے جن کہتے ہیں کیونکہ جن کا معنی پوشیدہ ہونے کے معنی میں ہے۔ اور اسی وجہ سے انسان کو بشر کہتے ہیں کیونکہ اس کی کھال ظاہر و نمایاں ہے اور بشرہ ظاہری کھال کو کہتے ہیں جس طرح آدمی باطن کو شبہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ وجہ تسمیہ تو دوسرے جانوروں میں بھی پائی جاتی ہے کیونکہ وہ بھی انسان کی طرح محسوس ہیں انسان کی تخصیص کیا معنی رکھتی ہے؟ جواب تسمیہ میں اطراد یعنی دخول غیر سے مانع ہونا ضروری نہیں غلط اشکال۔ اور اگر مؤانست سے ماخوذ ہو تو وجہ تسمیہ ظاہر ہے۔ مگر قاضی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی مراد انس سے باب افعال کا مصدر ہے۔

شبہ پیدا ہوتا ہے کہ قاضی صاحب کا کلام علامہ کے کلام سے متعارض ہے کیونکہ انہوں نے کہا کہ ہر لفظ کو مشتق ماننے کی ضرورت نہیں۔ ورنہ تسلسل لازم آئے گا۔ یعنی لفظ انسان مشتق نہیں ہے اور قاضی صاحب اس کے اشتقاق کا دعویٰ کر رہے ہیں۔ جواب قاضی صاحب نے اخذ کا لفظ استعمال کیا اور یہ اشتقاق سے عام ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ انسان کا ماخوذ منہ انس یا انس صرف اس معنی کر کے ہے کہ دونوں کا مادہ ایک ہے بعض نے انسان کی وجہ تسمیہ نسیان کو قرار دیا ہے اور ماخوذ منہ نسی مانا ہے استدلال بقولہ تعالیٰ فَنَسِیَ وَلَمْ نَجِدْ لَہٗ عَزْمًا۔

تفصیل:۔ قاضی صاحب جب ناس کی حقیقت واضح کر چکے تو اب اس کے الف لام اور من کے بارے میں بحث کر رہے ہیں۔ اور ہر دو کا مصداق متعین فرما رہے ہیں۔ حاشیہ میں اوکی میں اس عبارت کا خلاصہ اس طور پر لکھا ہے کہ الناس کا الف لام دو حال سے خالی نہیں۔ جنس کیلئے ہے یا عہد خارجی کیلئے بر تقدیر اول من نکرہ موصوفہ ہوگا ناس کے معنی میں۔ اور بر تقدیر ثانی من موصولہ ہوگا اور اس سے بالخصوص منافقین اور ان کے ہم صفات کی متعینہ جماعت مراد ہوگی۔ اب سوال یہ پیدا ہوگا کہ جنس کی صورت میں من کو موصوفہ اور عہد کی صورت میں موصولہ کیوں قرار دیا گیا۔ اس کے برعکس بھی ہو سکتا تھا۔ سو اس کا جواب یہ ہے کہ مناسبت اور استقلال کا لحاظ رکھتے ہوئے ایسی تقسیم کی گئی ہے۔ مناسبت تو اس لئے کہ جب الناس کے الف لام کو جنس کے لئے لیا گیا تو چونکہ جنس میں کوئی تعیین نہیں ہوتی بلکہ ابہام ہوتا ہے اس لئے جب اس پر من تبعیضیہ داخل کیا گیا اور ان بعض کی من کے ذریعہ تفصیل کی گئی تو وہ بعض افراد بھی مبہم ہو سکتا اور ظاہر ہے کہ مبہم کی تعیین کیلئے نکرہ ہی مناسب ہے اس لئے جنس کی صورت میں من نکرہ موصوفہ قرار دیا گیا۔ اس کے برخلاف جب لام عہد خارجی کے لئے مانا جائے تو چونکہ کل ناس متعین ہیں اس لئے ان کے بعض بھی متعین ہوں گے .... اور متعین کی تعبیر کے لئے موزوں ہے اس لئے عہد خارجی کی شکل میں من کو موصولہ قرار دیا گیا۔ اور یہ استعمال اللہ تعالیٰ کے قول میں موجود ہے ارشاد ہے "من المؤمنین رجال صدقوا" مؤمنین میں سے بہت سے ایسے ہیں جنہوں نے سچ کر دکھایا یہاں چونکہ المؤمنین پر لام جنس کے لئے ہے لہذا جب اس کے بعض کو بیان کرنا ہوا تو رجال نکرہ لایا اور "منہم الذین یؤذون النبی" ان کافروں میں سے بعض ایسے ہیں جو پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم کو تکلیف پہنچایا کرتے ہیں یہاں چونکہ ہم سے افراد معینہ مراد تھے اس لئے ان کے بعض کو تعبیر کرنے کے لئے اسم موصول لائے۔ بعض نے یہ شبہ پیدا کیا ہے کہ الناس کے لام تعریف کو جنس پر محمول کرنے کی صورت میں کلام مفید معنی نہ ہوگا کیونکہ من الناس خبر مقدم اور من یقول الی آخرہ مبتدا مؤخر ہے پس مبتدا و خبر کے لحاظ سے ترجمہ یہ ہوگا بعض لوگ جو کہتے ہیں جنس ناس میں سے ہیں اور یہ بات کہ قائلین کا جنس ناس میں سے ہونا ہر ایک کو پہلے ہی سے معلوم تھا کیونکہ انسان کے علاوہ یہ کلام اور کون کہہ سکتا ہے پس فائدہ حاصل نہ ہوا۔ جواب۔ یہ کلام بطور تعجب کے ہے یعنی اللہ تعالیٰ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ایسا کہنا اور ایسی حرکات کرنا انسانیت کے منافی ہے یہ تو جانوروں کی باتیں ہیں نہیں چاہئے تو یہ تھا کہ اسکو انسان نہ کہتے مگر تعجب ہے کہ تم ان کو جنس ناس سے شمار کرتے ہو۔

فانہم من حیث انہم صمموا علی النفاق دخلوا فی عداد الکفار المختوم علی قلوبہم واختصاصہم بزیادات زادوہا علی الکفر لا یابی دخولہم تحت ہذا الجنس فان الاجناس انما تتنوع بزیادات تختلف فیہا ابعاضہا فعلی ہذا تکون الآیۃ تقسیما للقسم الثانی

ترجمہ: اس لئے کہ منافقین مصر علی النفاق ہونے کی وجہ سے ان کفار کی تعداد میں داخل ہیں جن کے قلوب پر مہر لگائی جا چکی ہے اور ان کا ان چیزوں کے ساتھ مختص ہونا جو انہوں نے کفر پر شعار رکھی تھیں مثلاً خداع وغیرہ، ان کے مصر علی الکفر کی فہرست میں داخل ہونے سے آڑے نہیں۔ اس لئے کہ اجناس ان زائد فصلوں کی بنا پر کہ جن میں ان اجناس کے افراد ایک دوسرے سے ممتاز اور علیحدہ ہوتے ہیں نوع بن جاتی ہیں پس اس صورت میں آیت ومن الناس قسم ثانی ہی کی ایک قسم ہوگی۔

تفسیر: یہ ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ امام موصوف کی صورت میں ناس سے الذین کفروا یعنی مصرین علی الکفر مختوم علی قلوبہم مراد ہیں یعنی من یقول یعنی منافقین کو ان کا بعض قرار دیا۔ اور بعض شئ شئ میں داخل ہوتا ہے۔ حالانکہ منافقین الذین کفروا میں داخل نہیں۔ کیونکہ منافقین میں وہ خصوصیات مثلاً خداع پائی جاتی ہیں جو الذین کفروا میں موجود نہیں پس یہ دونوں دو جدا جدا چیزیں ہیں۔ لہٰذا اس طرح اقبل بعض الناس کہنا صحیح نہیں اسی طرح ان کا قول بعض الذین کفروا کہنا درست نہیں۔

جواب: الذین کفروا سے مصرین علی الکفر مراد ہیں مصرین علی الکفر جہاراً و فاجراً مراد نہیں ہیں کہ منافقین کی تقسیم ہیں۔ اور مصرین علی الکفر بمنزلہ جنس کے ہے۔ مجاہرین منافقین اس کے انواع ہیں۔ پس جس طرح نوع اپنی جنس کے تحت داخل ہوتی ہے اور اس کا اختصاص دخول سے مانع نہیں ہوتا اسی طرح منافقین مصر علی النفاق ہونے کی وجہ سے الذین کفروا میں داخل ہوں گے پس اس صورت میں آیت تقسیم ثانی کی حامل ہوگی گویا الذین یؤمنون بالغیب سے اللہ نے بندوں کی دو قسمیں کر دیں۔ مومنین مصرین علی الکفر یہ تقسیم اول ہوئی۔ پھر اس قسم ثانی یعنی علی الکفر کی دو قسمیں ہو گئیں۔ مجاہرین۔ منافقین۔ اس توضیح سے معلوم ہوا کہ مصرین علی الکفر ایک جنس تھی اس نے مجاہرین اور منافقین کی شکل میں آکر دو مختلف نوعوں کی حیثیت اختیار کر لی۔

واختصاص الایمان باللہ وبالیوم الآخر بالذکر تخصیص لما ہو المقصود الاعظم من الایمان وادعاء بانہم احتازوا الایمان من جانبیہ واحاطوا بقطریہ۔

ترجمہ:۔ اور ایمان باللہ اور ایمان بالیوم آخر کو خاص طور سے ذکر کرنا اس چیز کو خاص کرنا ہے جو مومن بہ کے افراد میں سے ایمان کا عظیم ترین مقصود ہے اور اس بات کا دعوی کرنا ہے کہ انہوں نے ایمان کے دونوں کونوں کو اپنے اندر جمع کر لیا ہے اور اس کے دونوں طرفوں کو اپنے اندر محفوظ کر لیا ہے۔

تقریر:۔ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ منافقین کا مقصود اظہار ایمان ہے لہذا اس موقع پر ان تمام چیزوں کو ذکر کرنا چاہیے جن پر ایمان لانا ضروری ہے صرف ان دو پر ایمان رکھنے سے ایمان متحقق نہیں ہوتا۔ اس کے قاضی صاحب نے چار جواب دیئے ہیں۔

پہلا جواب یہ ہے کہ ان دو کی تخصیص اس لئے نہیں ہے کہ منافقین کے نزدیک یا باری تعالیٰ کے نزدیک اور چیزوں پر ایمان رکھنا ضروری نہیں تھا بلکہ بات یہ ہے کہ تمام ایمانیات میں مقصود اعظم یہی دو چیزیں ہیں لہذا گویا اس کے اعظم اجزاء سے تعبیر کر دیا اور جب ان دو چیزوں پر ایمان رکھنا ثابت ہوگیا تو چونکہ بقیہ ایمانیات انہیں پر متفرع ہیں لہذا ضمناً وہ بھی ثابت ہو جائیں گی۔ پس ان دو کی تخصیص ان کے مقصود اعظم ہونے کی وجہ سے ہے۔

اور دوسرا جواب وادعاء بانہم الخ سے ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بطور مبالغہ یہ ثابت کیا گیا کہ ہم نے مومن بہ کی کسی بھی چیز کو نہیں چھوڑا بلکہ جمیع اجزاء پر ایمان رکھتے ہیں اب یہ کیسے ثابت ہو رہا ہے سو اس طور پر کہ جس چیز کے دو سرے ہوں جب اس کے دونوں سروں کو جمع کر لیا جائے تو وہ ساری کی ساری اکٹھا ہو جائے گی پس اسی طرح ساری ایمانیات کے دو پہلو ہیں۔ ایک مبدا۔ دوم معاد۔ اللہ تعالیٰ مبدا ہیں اور یوم آخر معاد ہے پس جب دونوں پر ایمان کا دعوی کر دیا تو گویا مبالغۃً اس بات کو ثابت کر دیا کہ ہم اس کے جمیع اجزاء پر ایمان رکھتے ہیں اس بات پر توجہ رکھنا چاہیے کہ یہاں دونوں احتمال ممکن ہے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ منافقین بالخصوص اپنے دعوی میں انہیں دو کو ذکر کرتے ہوں اور اللہ تعالیٰ نے ویسا ہی نقل فرما دیا اس صورت میں تخصیص منافقین کا فعل ہوگا اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں دو کی حکایت کی ہو اس صورت میں تخصیص اللہ تعالیٰ کا فعل ہوگا مگر جس وقت بالخصوص تخصیص کو منافقین کا فعل قرار دیا جائے اس وقت وجہ تخصیص وہ دو نہیں ہوں گی جو ابھی بیان ہوئیں اور بر تقدیر ثانی وجہ تخصیص آگے بیان ہو رہی ہے

وایذان بانہم منافقون فیما یظنون انہم مخلصون فیہ فکیف بما یقصدون بہ النفاق لان القوم کانوا یہودا وکانوا یؤمنون باللہ وبالیوم الآخر ایمانا کلا ایمان لاعتقادہم التشبیہ واتخاذ الولد وان الجنۃ لا یدخلہا غیرہم وان النار لن تمسہم الا ایاما معدودۃ وغیرہا ویرون المؤمنین انہم آمنوا مثل ایمانہم وبیان لتضاعف خبثہم وافراطہم فی کفرہم لان ما قالوہ لو صدر عنہم لا علی وجہ الخداع والنفاق وعقیدتہم عقیدتہم لم یکن ایمانا فکیف وقد قالوہ تمویہا علی المسلمین۔

ترجمہ:- اور دوسری بات اس بات کا اعلان کر دینا ہے کہ یہ لوگ جس دعوی میں اپنے کو مخلص سمجھتے اس میں بھی منافق ہیں تو بھلا اس دعوی کا کیا حال ہوگا جس سے مقصود ہی نفاق ہو اور یہ اعلان کیوں ہوا اس لئے کہ ایک گروہ والی جماعت یہود میں سے تھی اور یہ سب اللہ اور یوم آخر پر ایسا ایمان رکھتے تھے جو عدم کے درجہ میں تھا اس لئے کہ وہ خدا کے مشابہ بالمخلوق ہونے کا اور اس کے صاحب ولد ہونے کا عقیدہ رکھتے تھے اور یہ بھی کہ جنت میں یہود کے سوا اور دوسرا نہ جا سکے گا اور یہ کہ نار جہنم ان کو صرف چند ایام کے لئے چھوئے گی اور اس کے علاوہ بہتیرے فاسد عقیدے رکھتے تھے اور مؤمنوں کو دکھاتے تھے کہ ان کا ایمان بھی مؤمنین کے ایمان کی طرح ہے اور دوسری وجہ ان کی خباثت در خباثت اور ان کے افراط کفر کو بیان کرنا ہے کہ جو باتیں انہوں نے کہیں اگر وہ مکر اور دھوکہ اور نفاق کی غرض سے ہٹ کر ہوتیں اور ان کا عقیدہ وہی رہتا تب بھی ایمان میں شمار نہ ہوتیں تو بھلا اس وقت کیسے ہوں گی جبکہ وہ باتیں انہوں نے مسلمانوں کو فریب دینے اور ان کا مذاق اڑانے کے لئے کہی ہیں۔

تفسیر:- یہاں سے تخصیص باللہ و بالیوم الآخر کی ان دو وجہوں کو بیان فرماتے ہیں جو تخصیص کو نقل بالذات کی صورت میں ہو سکتی تھیں ان میں کی پہلی وجہ کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان دو کی تخصیص کر کے یہ اعلان کرنا چاہتے ہیں کہ منافقین اپنے تمام معتقدات کے اندر منافق ہیں اور جمیع اعتقادات کے سلسلہ میں ان کا ظاہر باطن کے خلاف ہے حتی کہ ان معتقدات یعنی اللہ اور یوم آخر میں بھی جن کے اندر اپنے کو مخلص سمجھتے ہیں اور خود کو مخلص اس لئے سمجھتے تھے کہ یہ لوگ یہود تھے اور یہود اللہ اور یوم آخر پر واقعۃً ایمان رکھتے ہیں لہذا ان دونوں کو اگر زبان سے بھی ظاہر کر دیں تب بھی نفاق نہ ہوگا مگر ان دو میں بھی ان کو منافق قرار دیا گیا اس لئے کہ یہ لوگ اللہ کے بارے میں تشبیہ اور صاحب ولد ہونے کا اعتقاد رکھتے تھے چنانچہ بنی اسرائیل نے حضرت موسیٰ سے کہا تھا "اجعل لنا الٰہا کما لہم آلہۃ" یہاں خدا کو بتوں کے

وفي تكرير الباء ادعاء الايمان بكل واحد على الاصالة والاستحكام۔

ترجمہ :۔ اور بار بار کو مکرر ذکر کرنے میں ہر واحد پر بالاصالۃ ایمان لانے اور اس پر پختگی کے ساتھ جمے رہنے کا دعویٰ ہے۔

البتہ مسئلہ گذشتہ بساتھ تشبیہ دی ہے۔ اور عزیر ابن اللہ سے خدا کے صاحب ولد ہونے کا عقیدہ ثابت ہو رہا ہے۔

اور یوم آخر کے سلسلہ میں ان کے عقائد یہ تھے کہ جنت کو اپنی جاگیر سمجھ رکھا تھا۔ جیسا کہ لن یدخل الجنۃ الا من کان ھودا او نصاریٰ سے ثابت ہے اور نار جہنم کے بارے میں کہتے تھے کہ بس چند دن ہمارے بڑوں نے گئوسالہ پرستی کی ہے اتنی مدت ہم دوزخ میں رہیں گے اس کے بعد بس جنت ہی جنت ہے۔ اسی طرح اور بھی خراب خراب عقیدے تھے۔ مثلاً یہ کہ اہل جنت جنت میں نہ کچھ کھائیں گے نہ پئیں گے اور نہ نکاح کریں گے صرف خوشگوار ہواؤں سے لذت اندوز ہوتے رہیں گے۔

غرض مبداء و معاد کے متعلق انکے ایسے ایسے عقیدے تھے اور انکی شریعت میں کوئی حیثیت نہیں اور جب مومنوں سے ملتے تھے تو یہ ظاہر کرتے تھے کہ جن تفصیلات کے ساتھ تم ایمان رکھتے ہو جیسا انہی تفصیلات کے ساتھ ہم بھی ایمان رکھتے ہیں۔ اور یہ کھلا نفاق ہے۔

شبہ پیدا ہوا کہ جب یہ لوگ اپنا ایمان ایمان مومنین سے مشابہ ظاہر کرتے تھے تو یہ مومنین کو مخلص ایمان سمجھتے تھے۔ پس قاضی صاحب کا منافقون یا نہم یخلصون فیہ کہنا کیسے صحیح ہوگا۔ کیونکہ اخلاص و نفاق آپس میں ایک دوسرے کی ضد ہیں جنکا اجتماع محال ہے۔

الجواب :۔ مبداء اور معاد کے اندر دو حیثیتیں ہیں ایک ان کا اثبات یعنی اللہ اور یوم آخر کے وجود کو حق جانتا۔ دوسرا ان کی تفصیلات۔ نفس اثبات میں مخلص تھے اور تفصیلات میں منافق۔ پس قاضی کا یخلصون کہنا اپنی جگہ صحیح ہے۔

وبیان لتضاعف خبثہم۔ یہ چوتھی وجہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ باللہ اور بالیوم الآخر کی تخصیص اس لئے ہے تاکہ ان کی خباثت و جہالت اور افراط فی الکفر واضح ہو جائے اور وہ اس طرح کہ یہود کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان نہیں اور بغیر تصدیق رسالت ایمان غیر معتبر ہے پس جب وہ منکر رسالت تھے تو اللہ اور یوم آخر پر ایمان رکھنے کا دعویٰ اگر بسبیل اخلاص بھی ہوتا تو معتبر نہ ہوتا۔ چہ جائیکہ اس وقت جبکہ اس دعویٰ میں بھی انہوں نے دھوکے سے کام لیا۔ معلوم ہوا کہ منافقین ایسے بد باطن اور کفر میں بڑھے ہوئے ہیں کہ ان کی کسی بھی بات کا اعتبار نہیں چاہے وہ اخلاص کے ساتھ کیوں نہ ہو۔

تشریح: ۔ چونکہ یقول قول سے مشتق ہے اس لئے قاضی صاحب قول کی تشریح کرتے ہیں۔ نیز یوم آخر کی مراد اور اس کی وجہ تسمیہ کو بھی بیان فرما رہے ہیں۔ قول کے دو استعمال ہیں حقیقی یا مجازی۔ قول کی حقیقت تلفظ بالمفید کا نام ہے یعنی ایسے کلمات کا تلفظ کرنا جو کسی معنی کو مفید ہو۔ اب اس معنی میں عموم ہے خواہ یہ معنی مفرد ہو یا مرکب۔ بعض کا کہنا ہے کہ قول ان کلمات مرکبہ کے تلفظ کا نام ہے جو نسبت اسنادیہ پر دلالت کریں۔ اس دوسرے مذہب کی تائید چند آیات سے بھی ہوتی ہے جیسا کہ ارشاد ہے من یقول، مثلاً اس طرح قالوا انا معکم ان دونوں نظائر میں قول کے مصداقات جملہ ترکیب اسنادی ہے۔ خیر بات یہ چل رہی تھی کہ قول کے حقیقی معنی مصدر بمعنی تلفظ کے ہیں۔ پھر یہ اثر اقوال اور ملفوظ کے معنی میں بطور تسمیۃ المفعول باسم المصدر استعمال ہونے لگا۔ جیسے خلق بمعنی مخلوق اور لباس بمعنی الملبوس۔ اور پھر اس معنی ثانی نے اس درجہ شہرت پائی کہ یہی معنی اصل قرار پا گیا اور پہلے معنی میں متروک ہو گیا گویا قول کے حقیقی معنی منقول کے ہوئے۔ پھر اس سے مجاز ہو کر دوسرے معنی میں مستعمل ہونے لگا یعنی معنی متصور فی النفس یعنی کلام نفسی کے معنی میں جب کو الفاظ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور یہ اطلاق آیت ویقولون فی انفسہم لولا یعذبنا اللہ بما نقول میں موجود ہے اس لئے کہ لولا یعذبنا صرف دل تک محدود تھا زبان سے ادا نہیں کیا تھا مگر اسکو یقولون کا مقول قرار دیا گیا۔ اور متکلمین نے تصریح کی ہے کہ قول کا استعمال کلام نفسی میں حقیقت ہے۔

دوسرے معنی رائے کے ہیں یعنی استدلال اور اجتہاد سے حاصل ہونے والا عقیدہ خواہ وہ عقیدہ متفق علیہ ہو یا مختلف فیہ۔ تیسرے معنی مذہب کے ہیں یعنی اجتہاد سے حاصل ہونے والا وہ عقیدہ جس میں دوسرے مجتہد کا اختلاف ہو۔ اس تشریح سے واضح ہو گیا کہ رائے مذہب سے عام ہے۔ نیز مذہب بیشتر مسائل شرعیہ میں بولا جاتا ہے [illegible] ثالث یطلق علی الشہیات وعلی ما علی السواد بشبہ پیدا ہوتا ہے کہ ان تینوں معنی مجازی اور معنی حقیقی کے درمیان علاقہ کیا ہے؟

الجواب: ۔ دال مدلول کا بھی علاقہ ہو سکتا ہے اور سببیت کا بھی۔ اس حیثیت سے کہ لفظ مقول دال ہوتا ہے ان تینوں معنی پر بعلاقہ دال مدلول کا ہوگا۔ اور یہ استعمال تسمیۃ المدلول باسم الدال کے طور پر ہوگا اور اس حیثیت سے کہ یہ تینوں چیزیں تلفظ الفاظ کا سبب بنتی ہیں۔ یہ استعمال تسمیۃ المسبب باسم السبب کے طور پر ہوگا۔

والمراد بالیوم الآخر: یہاں سے لفظ یوم آخر کی مراد اور وجہ تسمیہ بیان کر رہے ہیں۔ یوں سمجھئے کہ یوم کے تین استعمال ہیں۔ لغت میں مطلق وقت کے معنی میں اور شریعت میں اس مدت کے معنی میں جو طلوع صبح صادق سے لیکر غروب آفتاب تک ہے اور عرف میں وہ مدت جو طلوع شمس سے غروب آفتاب تک ہے۔ یہاں یوم لغوی حیثیت سے استعمال ہے اور مراد اس سے یا تو وقت حشر ہے کہ غیر متناہی زمانہ ہے۔ بریں تقدیر تو آخر کہنا ظاہر ہے، اس لئے کہ غیر متناہی کے بعد کوئی چیز متصور ہی نہیں پھر یوم آخر کہنے میں کیا تامل ہے اور یا مراد وقت حشر سے لیکر دخول جنت اور دخول دوزخ تک کا زمانہ ہے۔ اس صورت میں اشکال پیدا ہوگا

وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ انكار لما ادعوه ونفي لما انتحلوا اثباته وكان اصله وما آمنوا ليطابق قولهم في التصريح بشان الفعل دون الفاعل لكنه عكس تاكيدًا او مبالغةً في التكذيب لان اخراج ذواتهم من عداد المؤمنين ابلغ من نفي الايمان عنهم في ماضي الزمان ولذلك اكد النفي بالباء ۔

ترجمہ :- یہ منافقین کے دعوی کا انکار اور اس چیز کی نفی ہے جس کو منافقین نے جھوٹے طریقہ پر اپنے لئے ثابت کیا تھا اور دراصل عبارت وَمَا اٰمَنُوْا ہونی چاہئے تھی تاکہ بجائے فاعل کے فعل کی تصریح میں منافقین کے قول آمنّا کے مطابق ہو جاتی لیکن پھر بھی اس کے خلاف اس لئے کیا گیا کہ تکذیب میں مبالغہ اور انکار میں تاکید پیدا ہو جائے

بقیہ صفحہ گذشتہ کہ اس وقت کو آخر الاوقات اور آخر ایام کہنا کیسے صحیح ہے جبکہ دخول جنت اور دخول دوزخ کے بعد بھی وقت متصور ہے۔

الجواب: آخر کہنا وقت محدود کے اعتبار سے ہے کیونکہ دخول جنت کے وقت کی تحدید نہیں ہوگی اور عدم تحدید کا راز یہ ہے کہ تحدید موقوف ہے طلوع اور غروب پر اور آخرت میں اس کا احتمال ہی نہیں جیسا ہوتا۔ قاضی صاحب نے لانہ آخر الاوقات المحدودۃ سے مراد ثانی کی تقدیر پر وجہ تسمیہ بیان فرمائی ہے۔ اور تقدیر اول پر وجہ تسمیہ ظاہر ہے اس لئے اس سے اعراض ہے۔

تفسیر :- یہاں تین باتیں سمجھنی ہیں۔ اول اس کا ماقبل سے ربط۔ دوم آیت کی ترکیب پر ایک ظاہری اشکال اور اس کا جواب۔ سوم آیت سے متعلق علم کلام کا مسئلہ۔

آیت کا ماقبل سے ربط یہ ہے کہ ماقبل میں منافقین کے دعوی ایمان کو بیان کیا گیا تھا اور یہاں اس کی تردید اور ان کے غلط انتساب کی نفی ہے اور آپ جانتے ہیں کہ دعوی اور ابطال دعوی میں مناسبت ہوتی ہے لہذا یہ آیت بھی ماقبل سے مربوط ہے اسی لئے تو اس کا ماقبل پر عطف کیا گیا۔ مصنف کی عبارت میں انتحال کا لفظ آیا ہے اس کی لغوی تشریح یہ ہے کہ یہ باب افتعال سے مستعمل ہے جس کے معنی ہیں ادعوت الشئی لنفسہ یعنی کسی شئی کو اپنی طرف غلط منسوب کرنا اور منافقین نے یہ انتحال کیا تھا کہ ایمان جو ان کی چیز نہیں تھی غلط سلط اپنی طرف منسوب کر لیا تھا۔

والآية تدل على أن من ادعى الإيمان وخالف قلبه لسانه بالاعتقاد لم يكن مؤمنًا لأن من تفوه بالشهادتين فارغ القلب عما يوافقه أو ينافيه لم يكن مؤمنًا والخلاف مع الكرامية في الثاني فلا تنتهض حجة عليهم۔

ترجمہ :- اور آیت اس پر دلالت کر رہی ہے کہ جو ایمان کا دعویدار ہو اور اس کا دلی اعتقاد زبانی اقرار کے خلاف ہو وہ مومن نہ ہوگا۔ آیت سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ جو شخص شہادتین کا تلفظ کرے درانحالیکہ اس کا دل موافقت و مخالفت سے فارغ ہو وہ مومن نہیں ہوگا اور کرامیہ کے ساتھ جو اختلاف ہے وہ مسئلہ ثانیہ میں ہے لہذا آیت ان کے خلاف حجت نہیں بنتی۔

تشریح :- یہاں سے تیسری بحث علم کلام کی ذکر فرما رہے ہیں حاصل یہ ہے کہ آیا یہ آیت فرقۂ کرامیہ کے خلاف حجت بن سکتی ہے یا نہیں۔ امام رازی کہتے ہیں کہ بن سکتی ہے اور قاضی صاحب کا کہنا ہے کہ حجت نہیں بن سکتی اور وجہ اختلاف بین القاضی و الرازی یہ ہے کہ امام رازی کرامیہ کا مسلک یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر کسی نے زبان سے اقرار بالشہادتین کر لیا حالانکہ اس کے دل میں تکذیب و کفر چھپا ہے تو وہ کرامیہ کے نزدیک مومن ہے پس اس تقریر کے مطابق یہ آیت کرامیہ کے خلاف جا رہی ہے کیونکہ یہاں منافقین سے ایمان کی نفی کی گئی۔ حالانکہ ان کا یہی حال تھا کہ زبان سے اقرار اور دل سے انکار۔ اور قاضی صاحب نے فرمایا کہ کرامیہ اور اہل سنت میں یہ مختلف فیہ نہیں بلکہ مختلف فیہ یہ ہے کہ اگر کسی نے زبان سے اقرار کر لیا اور دل اس کا بالکل فارغ و خالی ہے نہ اس میں تصدیق ہے اور نہ تکذیب تو کرامیہ اسے مومن کہتے ہیں اور اہل سنت اسے مومن نہیں کہتے لہذا اس اعتبار سے یہ آیت اس پر ان کے خلاف حجت نہ ہوگی کیونکہ یہاں منافقین کے جنس ایمان کی نفی کی گئی ہے دل فارغ نہیں تھا بلکہ اس میں تکذیب موجود تھی۔

والمخادعة تكون بين اثنين وخداعهم مع الله ليس على ظاهره لانه تعالى لا يخفى عليه خافية ولانهم لم يقصدوا خديعته بل المراد اما مخادعة رسوله على حذف المضاف او على ان معاملة الرسول صلى الله عليه وسلم معاملة الله من حيث انه خليفته كما قال وَمَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ اِنَّ الَّذِيْنَ يُبَايِعُوْنَكَ اِنَّمَا يُبَايِعُوْنَ اللّٰهَ ۔

ترجمہ :۔ اور مخادعت (مکر اور فریب) دو آدمیوں کے درمیان متحقق ہوتی ہے اور منافقین کا خداع اللہ کے ساتھ اپنے ظاہری معنی پر نہیں ہے کیونکہ ظاہری معنی کا تقاضا یہ ہے کہ اللہ میاں فریب خوردہ بھی ہوتے حالانکہ یہ غلط ہے۔ اس لئے کہ اللہ پر کوئی چیز مخفی نہیں اور اس لئے بھی ظاہری معنی نہیں ہیں کہ منافقین نے اللہ تعالیٰ کو دھوکہ دینے کا قصد ہی نہیں کیا تھا بلکہ آیت کی مراد بطور حذف مضاف مخادعت رسول اللہ ہے یا یہ مراد ہے کہ منافقین کا رسول اللہ کے ساتھ خداع کا معاملہ کرنا گویا اللہ سے معاملہ کرنا ہے بایں حیثیت کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے خلیفہ اور نائب ہیں جیسا کہ خود اللہ تعالیٰ نے فرمایا ومن یطع الرسول فقد اطاع اللہ ۔ ان الذین یبایعونک انما یبایعون اللہ ۔

(بقیہ گذشتہ) ضب خادع سے یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ گوہ بل کے اندر سے منہ نکال نکال کر شکاری کے دل میں یہ وہم ڈالدیتی ہے کہ وہ اسی بل کی طرف آرہی ہے اور پھر دوسرے منہ سے نکل جاتی ہے۔ تو جس طرح گوہ خلاف ما یبطن کو ظاہر کرتی ہے اسی طرح دھوکہ باز آدمی خلاف ما یبطن کو ظاہر کرتا ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ گوہ اپنے بل میں کھنکار نے ایک بچھو چھپا دیتی ہے اب جب شکاری آتا ہے تو اسے پکڑنے کے لئے بل میں ہاتھ ڈالتا ہے بچھو ڈنک مار دیتا ہے اسی وجہ سے بچھو کو بواب الضب (گوہ کا دربان) کہتے ہیں۔ اس اعتبار سے بھی گوہ کے اس کرتب میں خلاف ما یبطن کے معنی موجود ہیں اہل لغت کا کہنا ہے کہ مادہ ختل کا لفظ صرف گوہ کے شکاری کے لئے بولا جاتا ہے۔

تفسیر :۔ اب یہاں سے دوسری بحث یعنی "یخادعون" کی وجہ بیان فرما رہے ہیں اس کو یوں سمجھئے کہ یخادعون دو حال سے خالی نہیں یا اس میں مشارکت متحقق ہوگی یا نہیں۔ تقدیر ثانی کی تفصیل آگے چل کر بیان ہو رہی ہے۔ بر تقدیر اول اشکال ہوگا کہ مشارکت کا تقاضا یہ ہے کہ فی الواقع ہر ایک فاعل و مفعول ہو اگرچہ کلام میں بظاہر ایک فاعل اور دوسرا مفعول ہو جیسا کہ یہی مشارکت کا تحقق اس صورت میں ہوگا جبکہ منافقین کو خادع و مخدوع اسی طرح ذات باری کو بھی خادع و مخدوع قرار دیا جائے

واما ان صورة صنيعهم مع الله من اظهار الايمان واستبطان الكفر وصنيع الله معهم باجراء احكام المسلمين عليهم وهم عنده اخبث الكفار واهل الدرك الاسفل من النار استدراجا لهم وامتثال الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين امر الله في اخفاء حالهم واجراء حكم الاسلام عليهم مجازاة لهم بمثل صنيعهم صورة صنيع المتخادعين۔

ترجمہ: اور یا یہ کہ منافقین کا جو معاملہ اللہ کے ساتھ تھا یعنی اظہار ایمان اور اخفاء کفر اس کی صورت اور جو معاملہ خدا کا ان کے ساتھ تھا یعنی محض ڈھیل کے لئے ان پر مسلمانوں کے احکام جاری کرنا باوجودیکہ یہ عند اللہ خبیث ترین کافر اور درک اسفل کے مستحق تھے اور ان کے ظاہری ایمان کا بدلہ دینے کے لئے رسول اللہ اور مومنین کا حکم خداوندی کو مان کر ان کے حال کو مخفی رکھنا اور اسلامی احکام ان پر لاگو کرنا اس کی صورت، غرض دونوں صورتیں مشابہ ہیں اس صورت کے جو دو دغاباز آدمیوں کے باہمی معاملے سے پیدا ہوتی ہے۔

تفسیر: یہ تیسری تاویل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آیت میں استعارہ تمثیلیہ ہے۔ استعارہ تمثیلیہ کی صورت یہ ہوگی کہ ان منافقین کا معاملہ جو اللہ کے ساتھ ہے یعنی ایمان کو ظاہر کرنا اور کفر کو چھپانا اور اللہ کا جو معاملہ ان کے ساتھ ہے یعنی مسلمانوں کے احکام ان پر جاری کرنا۔ اور حضور کا ان کو یا ان کا یعنی ان کے حال کو مخفی رکھنا، اس کو تشبیہ دی گئی متخادعین کے ساتھ اور جو الفاظ مشبہ بہ پر دلالت کرتے تھے یعنی یخادعون ان کو مشبہ کے لئے استعمال کر لیا بطور استعارہ تمثیلیہ کے اور وجہ شبہ امور متعددہ ہیں یعنی اخفاء و اظہار۔ اور استعارہ تبعیہ کی صورت یہ ہے کہ اللہ کا جو معاملہ ان منافقین کے ساتھ ہے اور ان کا جو معاملہ اللہ کے ساتھ ہے ان دونوں کو تشبیہ دی گئی مصدر خدع کے ساتھ پھر تشبیہ کے وسیلے سے مصدر سے ایک صیغہ مشتق کر کے مشبہ کے اندر بطور استعارہ تبعیہ کے استعمال کر لیا۔ ان تینوں جوابوں کا حاصل یہ ہوا کہ آیت اپنے ظاہری معنی پر نہیں ہے اور اعتراض مبنی تھا ظاہری معنی پر لہٰذا اب کوئی اشکال واقع نہ ہوگا۔

ویحتمل ان یراد بیخادعون یخدعون لانہ بیان لیقول او استیناف بذکر ما ھو الغرض منہ الا انہ اخرج فی زنۃ فاعلت للمبالغۃ فان الزنۃ لما کانت للمغالبۃ والفعل متی غولب فیہ کان ابلغ منہ اذا جاء بلا مقابلۃ معارض ومبار استصحبت ذلک ویعضدہ قراءۃ من قرأ یخدعون۔

ترجمہ:- اور یہ ہو سکتا ہے کہ یخادعون سے مراد یخدعون ہو کیونکہ یخادعون یقول کا بیان ہے اس لئے کہ یخادعون استیناف ہے جس میں یقول کا مقصد بتلایا ہے مگر یہ کہ یہ بر تقدیر باب مفاعلہ سے لانا مبالغہ کے لئے ہوگا۔ اس لئے کہ یہ وزن مغالبہ کے لئے آتا ہے اور فعل میں جب غلبہ حاصل کرنے کی صورت کی جائے تو وہ زیادہ بلیغ صورت میں ظاہر ہوتا ہے بمقابلہ اس صورت کے جبکہ اسے بغیر کسی معارض و مقابل کے انجام دیا جائے اس لئے وزن مفاعلہ مستلزم ہوگا مبالغہ کے معنی کو اور اس کی تائید یخدعون کی قراءت سے ہوتی ہے۔

تشریح:- ہم نے ماقبل میں یخادعون میں دو احتمال بیان کئے تھے۔ ایک یہ کہ اس کے اندر مشارکت کے معنی کا اعتبار کریں دوسرے یہ کہ مشارکت کے معنی کا اعتبار نہ کریں۔ اب یہاں سے اس دوسرے احتمال کو بیان کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ یخادعون سے مراد یخدعون ہے۔ اس صورت میں یہ اعتراض نہ پڑے گا کیونکہ یخدعون کے اندر مشارکت کے معنی نہیں ہیں۔ اور اعتراض پڑتا تھا اس صورت میں جبکہ اشتراک کے معنی ملحوظ ہوتے۔ اب رہی یہ بات کہ یخادعون کو یخدعون کے معنی میں لینے پر کوئی قرینہ ہے یا نہیں تو اسکا جواب یہ ہے کہ اس پر تین قرینے ہیں۔ اول یہ کہ یہ بیان ہے یقول کا تو گویا ومن الناس من یقول میں جو قول ہے وہ مبین ہوا اور یخادعون اس کا بیان ہے اور چونکہ مبین اور بیان کے اندر اتحاد ہوتا ہے اس وجہ سے قول اور یخادعون کے اندر بھی اتحاد ہوگا۔ اور قول مختص ہے منافقین کے ساتھ لہذا خداع بھی منافقین کے ساتھ مختص ہوگا اور خداع منافقین کے ساتھ مختص اسی وقت ہوگا جبکہ یخادعون کو یخدعون کے معنی میں لیا جائے لہذا ثابت ہوگیا کہ یخادعون معنی میں یخدعون کے ہے۔ دوسرا قرینہ یہ ہے کہ یخادعون الخ استیناف بیانی ہے اور استیناف بیانی کہتے ہیں اس جملہ کو جو کسی غرض کی بابت سوال کا جواب واقع ہو یعنی اس کے ذریعہ اس غرض کو بیان کیا جائے اور اس کی صورت یہ ہوگی کہ جب منافقین نے کہا آمنا تو کسی نے سوال کیا کہ یہ حقیقت میں تو مومن نہیں پھر ان کے آمنا کہنے کے کیا معنی ہیں اور اس کی کیا غرض ہے تو اس کا جواب دیا کہ ان کی غرض مومنین کو دھوکہ دینا ہے گویا یخادعون غرض ہوا اور قول آمنا ذی غرض ہے اور غرض ذی غرض میں اتحاد ہوتا ہے اس وجہ سے یخادعون اور قول آمنا میں بھی اتحاد ہوگا اور یہ اتحاد اس وقت ہوگا جبکہ خداع کو منافقین کے ساتھ مختص مانا جائے

وكان غرضهم في ذلك أن يدفعوا عن أنفسهم ما يطرق بهم من سواهم من الكفرة و أن يفعل بهم ما يفعل بالمؤمنين من الإكرام والإعطاء وأن يختلطوا بالمسلمين فيطلعوا على أسرارهم ويذيعوها إلى منابذيهم إلى غير ذلك من الأغراض والمقاصد.

ترجمہ :- اور منافقین کے اس دھوکہ دینے سے غرض یہ تھی کہ جو مصائب دیگر کافرین کو پہنچتے ہیں۔ انہیں اپنے سے دفع کریں اور جو برتاؤ مومنین کے ساتھ کیا جاتا ہے وہی ان کے ساتھ کیا جائے مثلاً جیسے اکرام وعطاء کا سلوک مومنین کے ساتھ ہوتا ہے وہی ان کے ساتھ ہو نیز یہ بھی مقصد تھا کہ مسلمانوں سے گھل مل کر ان کے اسرار پر واقفیت حاصل کریں اور پھر مخالفین اسلام تک ان کو پہنچائیں اور اس کے علاوہ بھی دیگر مقاصد تھے۔

(بقیہ گذشتہ) کیونکہ ذی غرض یعنی قول آمنا بھی ... انہیں کے ساتھ مختص ہے اور خداع ان کے ساتھ مختص اس وقت ہوگا جبکہ یخادعون کو یخدعون کے معنی میں لیا جائے لہذا اس سے یہی ثابت ہوا کہ یخادعون معنی میں یخدعون کے ہے۔ تیسرا (قرینہ) یہ ہے کہ بعض حضرات نے یخادعون کے بجائے یخدعون پڑھا ہے اور چونکہ اختلاف قرأت سے اتفاق قرأت بہتر ہے اس لئے یخادعون کو معنی میں یخدعون کے لیا جائے گا۔ اب ایک اعتراض ہوگا کہ جب یخادعون معنی میں یخدعون کے ہے تو پھر یخادعون کہنے کی کیا ضرورت تھی یخدعون ہی کہہ دیتے۔
الجواب۔ یہ ہے کہ یخادعون کو مفاعلہ سے استعمال کیا گیا۔ خداع کو علی سبیل المبالغۃ ثابت کرنے کے لئے۔ اور مبالغہ اس طور پر ہوگا کہ مفاعلہ آتا ہے مبالغہ کے لئے یعنی کسی فعل کو بصورت معارضہ ظاہر کرنا۔ اور جو چیز بطور معارضہ صادر ہوتی ہے وہ ایسی ہوتی ہے بمقابلہ اس کے کہ اس شی کا صدور بغیر معارضہ کے ہو۔ تو گویا معارضہ مستلزم ہوگیا مبالغہ کو اور چونکہ مبالغہ مناسب ہے۔ مفاعلہ کا لہذا مفاعلہ کے لئے مبالغہ بھی ثابت ہو جائے گا۔ پس خداع کو مفاعلہ سے لانے میں مقصد مبالغہ حاصل ہوگیا۔

تفسیر :- اب یہاں سے قاضی صاحب مقصد خدع کو بیان کرتے ہیں کہ ان منافقین کے دھوکہ دینے سے تین چیزیں مقصود تھیں اول دفع مضرت۔ دوم جلب منفعت۔ سوم ایصال ضرر۔ دفع مضرت تو اس طور ہے کہ ان لوگوں نے مومنین کو اس لئے دھوکہ دیا تاکہ اپنے اوپر سے دشمنان اسلام پر جو ان کے علاوہ کفار پر جو تعدی ہوتی تھیں مثلاً قید کرنا قتل کرنا اور جزیہ لینا۔ اور جلب منفعت اس طور کہ یہ دھوکہ دیا تاکہ جو مومنین کو حاصل ہوتی تھیں مثلاً مال غنیمت میں حصہ اور اکرام وعطاء۔

وَمَا يُخٰدِعُوْنَ اِلَّآ اَنْفُسَهُمْ قراءة نافع وابن كثير وابي عمرو والمعنى ان دائرة الخداع راجعة اليهم وضررها يحيق بهم او انهم فى ذلك خدعوا انفسهم لما غروها بذلك وخدعتهم انفسهم حيث حدثتهم بالامانى الفارغة وحملتهم على مخادعة من لا يخفى عليه خافية وقرأ الباقون وما يخدعون لان المخادعة لا تتصور الا بين اثنين وقرئ ويَخدَعون من خدع ويُخدِّعون بمعنى يتخدعون ويُخدَعون ويُخادَعون على البناء للمفعول ونصب انفسهم بنزع الخافض۔

ترجمہ :۔ اور نہیں دغا بازی کرتے ہیں منافقین مگر اپنے آپ سے یخادعون کی قراءت نافع، ابن کثیر اور ابو عمرو کی ہے اور معنی یہ ہوں گے کہ ان کے خداع کا وبال انہیں پر لوٹ رہا ہے اور اس کا ضرر انہیں کو گھیرے ہوئے ہے یا یہ معنی ہوں گے کہ منافقین نے اپنے نفسوں کو خداع پر جری بنا کر خود نفسوں کو فریب دیا اور ان کے نفسوں نے ان کو فریب دیا کہ ان سے بے فائدہ آرزوئیں بیان کیں اور ایسی ذات سے خداع کرنے پر ابھارا جس پر کوئی شئی مخفی نہیں ہے اور باقی قراء نے وما یخدعون پڑھا ہے اس لئے کہ مخادعت کا تصور دو سے کم میں نہیں ہو سکتا۔ اور یَخدَعون بھی پڑھا گیا ہے خدع سے اور یخدّعون بمعنی یتخدعون اور یُخدَعون بصیغۂ مجہول اور یُخادَعون بصیغۂ مجہول بھی پڑھا گیا ہے۔ اور مجہول کی قراءت کی صورتوں میں انفسہم کا نصب اس وجہ سے ہے کہ اس سے پہلے حرف جر حذف کر دیا گیا ہے۔

الخدعہ مگر دشمن ہے، ایصال ضرر۔ یا یہ طور کہ یہ لوگ مومنین کے ساتھ قول کر کے مومنین کے راز کی باتیں کفار تک پہونچاتے تھے جس سے مومنین کو ضرر پہنچتا تھا اور ان کے علاوہ بہت سے اغراض و مقاصد تھے۔

تشریح :۔ قاضی صاحب نے اس آیت کے ذیل دو بحثیں ذکر کی ہیں۔ اول یخادعون کی قراءت سے متعلق دوم لفظ انفسہم کی تحقیق اور اس کی مراد سے متعلق۔ بحث اول کا حاصل یہ ہے کہ یخادعون کے اندر چھ قراءتیں ہیں اول یہ کہ یخادعون باب مفاعلت کا فعل مضارع معروف ہے اور اس کے قائل نافع و ابن کثیر اور ابو عمرو ہیں لیکن اس قراءت پر دو اشکال پڑتے ہیں۔ اول یہ کہ خداع کو انفسہم پر منحصر کرنا کیسے درست ہوگا جبکہ حصر کے معنی یہ ہیں کہ خداع انفسہم کے ساتھ مختص ہے اور مومنین اور رسول اور اللہ سے منتفی ہے حالانکہ اول میں یہ بات ثابت ہو چکی کہ منافقین کا خداع ان کے ساتھ متعلق ہے اسی طرح اللہ اور مومنین کے ساتھ

بھی متعلق ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ یخادعون میں مشارکت کی وجہ سے وہ باب دو سے زیادہ ہی میں متحقق ہو سکتا ہے اور انفسہم پر منحصر کرنے کی صورت میں تثنیت اور تغایر نہیں پایا گیا کیونکہ نفس نفس اور شیٔ میں اتحاد ہوتا ہے اس کے دو جواب ہیں اول یہ کہ یہ عبارت اپنے ظاہری معنی پر نہیں ہے بلکہ بطور کنایہ یا مجاز کے مستعمل ہے کنایہ اس طور پر کہ مخادعت انفس منافقین پر منحصر ہونا لازم ہے اور مخادعت اور اس کے وبال کا انفس منافقین پر منحصر ہونا اس کے لئے لازم ہے پس ملزوم بولکر لازم مراد لیا گیا اور اس کو کنایہ کہتے ہیں اور مجاز اس طور پر کہ عبارت کے وہ معنی جو ملزوم ہیں اصلی ہیں اور دوسرے معنی غیر اصلی ہیں۔ پس جب ملزوم بولکر لازم مراد لیا گیا تو گویا لفظ اپنے غیر اصلی معنی کے لئے استعمال کیا گیا اور اس کو مجاز کہتے ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ مجاز کے لئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے پس یہاں قرینہ کونسی چیز ہے؟

جواب: قرینہ آیت ما قبل ہے جس میں خداع کا تعلق اللہ اور منافقین دونوں کے ساتھ قائم کیا گیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں یخادعون اللہ اپنے اصلی معنی پر نہیں ہے ورنہ یہاں بھی دو چیزوں سے تعلق ہوتا ہے اور جب یہ ظاہری معنی پر نہیں تو جو اشکال ظاہری معنی پر پڑتا تھا وہ یہاں نہیں پڑے گا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں مخادعت سے وہ مخادعت مراد نہیں جس کا یخادعون اللہ کے تحت میں ذکر ہوا۔ بلکہ مخادعت محض مراد ہے یعنی جب منافقین خداع سے دغا بازی کا کام کر رہے تھے تو اس کے ساتھ ساتھ اپنے نفس سے بھی مخادعت کر رہے تھے یعنی انہوں نے اپنے نفس کو خدع کے فریب میں مبتلا کیا فریب اس طور پر کہ نفس کے سامنے تو یہ پیش کیا کہ یہ خدا اور مومنین کے ساتھ چالبازی ہے اور یہ انفس اس کو عذاب اخروی کا مستحق بناتے ہے اس اعتبار سے یہ مخادع ہوئے اور نفس مخدوع اور نفس نے ان کو دھوکہ دیا اس طور پر کہ ان لوگوں سے طرح طرح کی بے فائدہ آرزوئیں بیان کیں ان خالی باتوں کو دھوکہ دینے پر جایا جس پر کوئی چیز متفق نہیں۔ اور فی الواقع ان کی کوئی آرزو پوری ہوئی اور نہ خدا کے ساتھ ان کا دھوکہ چل سکا۔ اس اعتبار سے ان کا نفس مخادع اور یہ مخدوع ہوئے پس مخادعت جانبین سے متحقق ہو گئی اور جب مخادعت محض مراد ہے تو چونکہ مخادعت محضہ بین الانفس والمنافقین ہی ہوئی اس لئے انفس پر اس کا حصر کرنا درست ہو گیا۔ لہذا حصر کا اشکال ختم ہو گیا۔ اور رہا تثنیت اور تغایر کا اشکال تو ہم کہتے ہیں کہ تغایر حقیقی اگرچہ نہیں۔ مگر تغایر اعتباری موجود ہے اور مشارکت کے واسطے مطلق تغایر چاہئے خواہ حقیقی ہو یا اعتباری۔ بعض مفسرین کہتے ہیں ما یخدعون الا انفسہم سے یخادعون اللہ کے استحالہ اور امتناع کو بیان کرنا مقصود ہے اس طور پر کہ منافقین کا اپنے نفس کو دھوکہ دینا ممتنع ہے کیونکہ انفس منافقین پر منافقین کی کوئی بات مخفی نہیں اسی طرح خدا کو بھی دھوکہ دینا ممتنع ہے اس لئے کہ خدا پر بھی کوئی چیز مخفی نہیں ہے۔

وَمَا يَشْعُرُوْنَ لایحسّون بذلک لتمادی غفلتهم جعل لحوق وبال الخداع ورجوع ضرره إلیهم فی الظهور کالمحسوس الذی لا یخفٰی إلا علٰی مأوف الحواس والشعور الإحساس ومشاعر الإنسان حواسه وأصله الشعر ومنه الشعار۔

ترجمہ: ما اور وہ اس کا احساس بھی نہیں رکھتے یعنی منافقین اپنی انتہائی غفلت کی وجہ سے یہ محسوس نہیں کر پاتے کہ خداع کا ضرر انہی پر آتا ہے اللہ تعالیٰ نے خداع کے وبال کے پڑنے اور اس کے ضرر کے منافقین کی طرف لوٹنے کو ظہور و وضاحت میں اس شیٔ محسوس کے مانند قرار دیا جو صرف ماؤف الحواس انسان پر مخفی رہ سکتی ہے اور شعور نام ہے احساس کا حواس خمسہ ظاہری کو مشاعر انسانی کہتے ہیں۔ اور شعور کی اصل شعر ہے اور اسی سے اشتقاق کر کے شعار (نشان) کے لئے بولا جاتا ہے۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) مسبب بول کر سبب مراد لے لیا اور یہ بھی مجاز ہے۔
چھٹے معنی یہ ہیں بائے کے اور یہ معنی مجاز مرسل بھی ہو سکتے ہیں اور استعارہ بھی مجاز مرسل تو اس طرح کہ نقص سے پیدا ہوتا ہے تو گویا نقص ہوا منشا اور انداد کے ناقص اور منشا سبب ہوتا ہے اور نقص مسبب۔ تو یہاں سبب بول کر مسبب مراد لے لیا۔ اور یہ بھی مجاز مرسل ہے اور استعارہ کی صورت یہ ہوگی کہ بائے کو تشبیہ دی گئی کسی ایسی ذات کے ساتھ جو ناقص ہو یا مراد مشبہ ہو اور پھر لفظ مشبہ یعنی اس ذات پر دلالت کرتا تھا لفظ نقص اس کو بطور استعارہ کے استعمال کر لیا مشبہ کے اندر اور وجہ تشبیہ اس کا مشبہ ہونا ہے۔

تفسیر: اس آیت سے منافقین کی کمال جہالت کو بیان کرتے ہیں بایں طور کہ ان سے احساس کی نفی کر دی اس لئے کہ شعور کہتے ہیں احساس کو اور احساس کہتے ہیں ادراک بالحواس الظاہرہ کو یعنی حواس ظاہرہ کے ذریعہ کسی چیز کا ادراک کرنا اور اسی سے مشاعر انسان حواس انسان کے لئے بولا جاتا ہے اور اس کی اصل شعر ہے۔ شعر کہتے ہیں بال کو۔ اور اسی سے اخذ کر کے شعار کہتے ہیں اس کپڑے کو جو بدن سے متصل ہو۔ تو اب ما یشعرون معنی میں ہوا لا یحسون اور لا یحسون کا مفعول مقدر ہوگا یعنی بذلک اور ذلک کا مشار الیہ ہے وبال خداع اور ضرر خداع کا ان کی طرف لوٹنا۔ تو مطلب یہ ہوگا کہ یہ لوگ اس کا احساس بھی نہیں رکھتے ہیں۔ گویا یہ جانوروں سے بھی بدتر ہیں کیونکہ جانور اگرچہ اپنے نفع و نقصان کا احساس تو کر لیتا ہے اور ان کو اس کا بھی احساس نہیں ہے اور یہ اپنی شدت غفلت کی وجہ سے احساس نہیں کرتے۔ اس پر ایک اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ وبال خداع کا لحوق اور ضرر کا ان کی طرف لوٹنا محسوسات میں سے نہیں ہے بلکہ معقولات میں سے ہے لہٰذا ان کو لا یحسون

والآية الكريمة تحتملهما فإن قلوبهم كانت متألمة تحرقاً على ما فات عنهم من الرياسة وحسداً على ما يرون من ثبات أمر الرسول صلى الله عليه وسلم واستعلاء شأنه يوماً فيوماً وزاد الله غمهم بما زاد في إعلاء أمره وإشادة ذكره ونفوسهم كانت مؤفة بالكفر وسوء الاعتقاد ومعاداة النبي صلى الله عليه وسلم ونحوها فزاد الله سبحانه وتعالى ذلك بالطبع أو بازدياد التكاليف وتكرير الوحي وتضاعف النصر۔

ترجمہ:۔ اور آیت کریمہ میں مرض کے دونوں معنی محتمل ہیں اس لئے کہ منافقین کے قلوب فوت شدہ ریاست پر غضب سے ہونے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ثبات اور آپ کی روز افزوں ترقی کو دیکھ کر حسد کرنے کی وجہ سے رنجیدہ ہو چکے تھے اور جوں جوں اللہ تعالیٰ حضور کے معاملہ کو اونچا کرتے اور آپ کے مراتب بلند کرتے رہے تو ان کے رنج و الم میں زیادتی ہوتی رہی۔ اور اس لئے کہ منافقین کے نفوس کفر، بدعقیدگی اور نبی علیہ السلام کی دشمنی اور اسی جیسے دیگر امراض کی وجہ سے آفت رسیدہ ہو چکے تھے پھر اللہ تعالیٰ نے ان پر مہر لگا کر یا بہت زیادہ احکام کا مکلف بنا کر اور بار بار حضور پر وحی بھیج کر اور آپ کی بیش از بیش مدد کر کے ان کی ماؤفیت کو اور بڑھا دیا۔

تفسیر[1]:۔ قاضی صاحب نے اس عبارت میں مرض کے حقیقی اور مجازی معنی بیان کئے ہیں اول یہ کہ مرض کے حقیقی معنی ان حالات کے ہیں جو بدن کو عارض ہو کر اس کے اعتدال سے نکال دیتے ہیں اور ان کی وجہ سے بدن کے ماتحت جو افعال اور کارگذاریاں تھیں ان میں خلل آجاتا ہے۔ اور مجازاً ان اعراض نفسیہ کو مرض کہا جاتا ہے جن کے عارض ہونے سے نفس انسانی کے تحصیل کمالات میں رخنہ پڑ جاتا ہے اور امراض نفسیہ کی مثال جہالت، بدعقیدگی، حسد، کینہ، حب معاصی وغیرہ ہیں۔

لانہا مانعۃ الخ:۔ اس عبارت سے علاقہ مجاز کو بیان کرنا مقصود ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ امراض نفسانیہ کو مجازاً مرض اس لئے کہا گیا ہے کہ ان کو امراض جسمانی کے ساتھ دو حیثیتوں سے مناسبت حاصل ہے اول یہ کہ جس طرح امراض جسمانی جب جسم کو عارض ہوتے ہیں تو جسم کے ہر ہر عضو کی پوری منفعت حاصل نہیں ہوتی اسی طرح روحانی امراض جب روح کو عارض ہوتے ہیں تو روح کو اس کے کمالات کی تحصیل سے روک دیتے ہیں۔ اور روح کے کمالات سے فضائل روحیہ مراد ہیں۔ مثلاً اللہ کی معرفت، اس کی اطاعت، اس کے احکام کو پورا کرنا۔ نواہی کو چھوڑنا۔

وكان اسناد الزيادة الى الله تعالى من حيث انه مسبب من فعله واسنادها الى السورة في قوله تعالى فزادتهم رجسا لكونها سببا.

ترجمہ: اور زیادتی مرض کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف گویا اس حیثیت سے ہے کہ یہ اللہ کے فعل کا مسبب ہے اور اس زیادتی کی نسبت سورت کی جانب فرمان باری فزادتہم رجسا میں (اس سورت کی وجہ سے ان کی گندگی کفر اور بڑھ گئی) اس لئے ہے کہ سورت بھی ایک سبب ہے؛

وتفسیر مرض گذشتہ: یہاں مرض سے کبر و حسد کا بیان ہے فرماتے ہیں چونکہ منافقین کے دلوں میں کفر بد عقیدگی اہل حق کی دشمنی یا اسی جیسے دیگر امراض موجود تھے اس لئے یہ کہنا صحیح ہے کہ ان کے قلوب باطنی امراض میں مبتلا تھے اب اللہ تعالیٰ نے اضافہ کیا ان کے نزول پر ہیبت کے لئے جس سے وہ کفر اور زیادہ پختہ ہو گیا یا یوں سمجھے کہ اللہ تعالیٰ انہیں احکام کا مکلف بناتے رہے تو یہ لوگ انکار کرتے رہے حضور پر وحی نازل ہوتی رہی ان کا کفر ظاہر ہوتا رہا اللہ تعالیٰ حضور کی جیتی زندگی میں مدد فرماتے رہے ان کی دشمنی ترقی کرتی رہی اس طرح گویا اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کے امراض روحانی میں اضافہ ہوتا رہا۔

تفسیر: چونکہ فزادہم اللہ مرضا اور فزادتہم رجسا مذہب اعتزال کے خلاف ہے کیونکہ اول آیت میں زیادت مرض جو ایک قبیح شئ ہے اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے اور دوسری آیت میں اسی نسبت کا رخ سورت کی جانب ہے اور سورت کی طرف کسی شئ کو منسوب ہونا بعینہ خدا تعالیٰ کی جانب منسوب ہونا ہے اس لئے زمخشری نے ان دونوں آیتوں کا جواب دینے کی زحمت اٹھائی۔

پہلی کا جواب یہ دیا کہ اللہ تعالیٰ نے مرض نہیں بڑھایا بلکہ اس کے اسباب پیدا کر دیئے اس لئے بحیثیت مسبب اللہ تعالیٰ کی جانب نسبت کر دی گئی۔

قاضی نے زمخشری کا کلام یہاں سے نقل کیا ہے تاکہ قارئین سمجھ لیں کہ یہ ضعیف اور بودی بات ہے کیونکہ دلائل سے ثابت ہو چکا ہے کہ قبائح اللہ کی طرف منسوب ہو سکتے ہیں۔

ويحتمل ان يراد بالمرض ما تداخل قلوبهم من الجبن والضعف حين شاهدوا شوكة المسلمين وامداد الله لهم بالملائكة وقذف الرعب في قلوبهم وبزيادة تضعيفه بازدياد رسوله صلى الله عليه وسلم نصرة على الاعداء وتبسطا في البلاد۔

ترجمہ :- اور یہ ہو سکتا ہے کہ مرض سے وہ بزدلی اور ضعف قلبی مراد ہو جو ان کے قلوب میں پیوست ہو گئی تھی جبکہ انھوں نے مسلمانوں کی شوکت کا مشاہدہ کیا اور یہ بات اپنی آنکھوں سے دیکھی کہ اللہ تعالے نے ملائکہ کے ذریعہ اور ان کے قلوب میں رعب ڈالکر مسلمانوں کی امداد فرمائی ہے اور اس مرض کو زیادہ کر دینے سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالے نے اپنے رسول کی دشمنوں کے مقابلے میں نصرت فرما کر اور انہیں دنیا میں وسعت عطا فرما کر منافقین کے ان امراض کو اور بڑھا دیا۔

حل :- حین شاہدوا ظرف ہے تداخل کا۔ قذف الرعب۔ ملائکہ پر معطوف ہونے کی وجہ سے مجرور ہے۔ خور کہتے ہیں ضعف القلب عما یمکن ان یکون فیہ۔ دل کا اس موقع پر کمزور ہو جانا جہاں اسے قوی رہنا چاہئے ہو۔ خور کے حقیقی معنی بیٹھنے کی نرمی کے ہیں یہاں جبن کے مرادف ہو کر مستعمل ہے۔ تبسطا فی البلاد سے وسعت ملک مراد ہے۔

تفسیر :- یہاں مرض کے بارے میں ایک تیسرا احتمال ذکر کیا گیا وہ یہ کہ مرض سے ایسا مرض مراد لیا جائے جو نہ روحانی ہے اور نہ جسمانی بلکہ مردانگی اور رجولیت کے باب میں ان کو مرض قرار دیا جاتا ہے یعنی بزدلی اور ضعف قلبی۔ اور وہ مرض انہیں اس طرح لگا کہ شروع شروع میں تو انھوں نے مسلمانوں کو بے بس سمجھا اور یہ آس لگائے بیٹھے رہے کہ یہ مٹھی بھر مسلمان کیا بیابان کی راہوں کو طے کر سکیں گے۔ اور یہ پیغمبر جو بے سر و سامان آیا ہے کیا اس شوکت و حشمت پر قائم رہ سکے گا۔ چند دنوں کے بعد یہ خود لیپا ہو جائیں گے اور ہماری عظمت رفتہ رفتہ واپس آ جائے گی۔ ان توقعات کا سہارا لے کر وہ جسارت بیجا کا مظاہرہ کرتے رہتے تھے اب جو مسلمانوں کی شان و شوکت دیکھی اور غیبی امداد کا مشاہدہ کیا تو ان پر بزدلی چھا گئی۔ ضعف قلب کا شکار ہو گئے اور ان کے مرض میں اضافہ کرنے سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالے نے دائرۂ اسلام کو وسعت دی جس سے ان کا ضعف قلب اور ان کی بزدلی دوگنی ہو گئی۔

وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ أي مؤلم يقال ألم فهو أليم كوجع فهو وجيع وصف به العذاب للمبالغة كقوله ع. تحية بينهم ضرب وجيع على طريقة قولهم جد جده.

ترجمہ :- اور ان کے لئے دردناک عذاب ہے۔ الیم مؤلم کے معنی میں ہے جس کے معنی دردمند کے ہیں۔ کہا جاتا ہے الم فہو الیم جیسے وجع فہو وجیع۔ الیم کو مبالغۃً عذاب کی صفت بنا دیا گیا جیسے کہ شاعر کے قول ع تحیۃ بینہم ضرب وجیع میں وجیع کو ضرب کی مبالغۃً صفت بنا دیا گیا۔ اور الیم کی نسبت عذاب کی جانب اس طرح مجازی ہے جس طرح جد جدہ میں جد کی نسبت مجازی ہے۔

تشریح :- قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ الیم باب سمع سے صفت مشبہ کا صیغہ ہے اور چونکہ اس کا معنی درد لازم ہے جس کے معنی دردمند اور دکھی ہونے کے ہیں اس لئے الیم بے اعتبار کے اسم مفعول مؤلم کے ہم معنی ہوگا۔ سوال پیدا ہوگا اس معنی کے اعتبار سے الیم کو عذاب کی صفت بنانا کیونکر درست ہو سکتا ہے جبکہ عذاب دردمند اور دکھی نہیں ہوتا بلکہ دکھی ہونا معذب کی صفت ہے اس کا جواب ...... یہ ہے کہ مبالغہ کی خاطر یہ نسبت کر دی گئی جس طرح شاعر کے قول تحیۃ بینہم ضرب وجیع میں وجیع کی نسبت ضرب کی جانب مبالغۃً کر دی گئی اور اس نسبت سے مبالغہ اس طرح پیدا ہوتا ہے کہ عذاب اس طرح دردناک ہے کہ اس کا درد اور دکھ معذب سے منتقل ہو کر عذاب تک آ پہونچا ہے۔

قاضی نے جو مصرع پیش کیا ہے اس کا پورا شعر اس طرح ہے :-

وخیل قد دلفت لہم بخیل ؛ تحیۃ بینہم ضرب وجیع

دلف کے معنی ہیں بڑھے جس سے کثرت بیان کرنا مقصود ہے۔ دلف کا صلہ جب لام آتا ہے تو اس کے معنی سامنے آنے مقابل ہونے کے ہوتے ہیں پس شعر کا ترجمہ ہوگا

بہت سے شہسواروں کا اپنے شہسواروں کے ساتھ میں نے اس شان سے مقابلہ کیا کہ ہمارے ان کے درمیان دعا سلام بجائے لفظ گفتگو کے دردناک ضرب سے ہوئی یعنی دستور تو یہ ہے کہ لوگ پہلی ملاقات میں دعا خیر کے کلمات لسان سے نکالتے ہیں اور ہم نے ان کلمات کے اول بدلے میں مار دھاڑ کا بازار گرم کر دیا۔ یہاں وجیع کو ضرب کی مبالغۃً صفت بنا دیا گیا کیونکہ وجیع اور دردمند ہونا ضرب کی صفت نہیں ہے بلکہ مضروب کی صفت ہے۔

علی طریقۃ قولہم جد جدہ۔ یہاں یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ جس طرح جد کوشش کی نسبت جد کی جانب مجاز ہے کیونکہ کوشش کامیاب نہیں ہوتی بلکہ کوشش کرنے والا کامیاب ہوا کرتا ہے اسی طرح الیم کی نسبت بھی مجاز ہے۔

بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ قرأه عاصم وحمزة والكسائي والمعنى بسبب كذبهم او بدله جزاءً لهم وهو قولهم آمنّا وقرأ الباقون يكذّبون من كذّب لانّهم كانوا يكذّبون الرّسول عليه السّلام بقلوبهم واذا خلوا الى شياطينهم او من كذّب الذى للمبالغة او للتكثير مثل بيّن الشئ وموّتت البهائم او من كذّب الوحشى اذا جرى شوطا ووقف لينظر ما وراءه فان المنافق متحيّر متردّد۔

ترجمہ:- ان کی جھوٹ کہنے کی وجہ سے۔ یکذبون بالتخفیف عاصم حمزہ کسائی کی قرأت ہے اور معنی یہ ہیں کہ ان کے لئے دردناک عذاب ہے۔ ان کے جھوٹ کہنے کی وجہ سے یا ان کے جھوٹ کہنے کے بدلے میں۔ اور ان کا جھوٹ آمنّا کہنے میں ہے اور باقی قراء نے یکذّبون تشدید کے ساتھ پڑھا ہے۔ یہ ماخوذ ہے کذّب سے کیونکہ وہ لوگ رسول علیہ السلام کو اپنے دل میں جھوٹا سمجھتے تھے اور جب اپنے گرو گھنٹالوں کے پاس خلوت میں ہوتے تھے تو زبان سے بھی حضور کو جھوٹا کہتے تھے۔ یا ماخوذ ہے اس کذّب سے جو مبالغہ یا تکثیر کے لئے آتا ہے جیسے بیّن الشئ۔ شئ خوب واضح ہو گئی۔ موّتت البہائم بہت زیادہ جانور مر گئے۔ یا ماخوذ ہے کذب الوحشی سے۔ یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ وحشی جانور تھوڑی دور جا کر پیچھے مڑ کر دیکھتا ہے اور یہ اشتقاق اس لئے موزوں ہے کہ منافق بھی اپنے معاملہ میں متحیر اور متردد ہوتا ہے۔

تفسیر:- یکذبون میں بالتخفیف والتشدید دونوں قرأتیں ہیں۔ حمزہ عاصم کسائی سے تخفیف کی قرأت منقول ہے اور بقیہ قراء سے تشدید مروی ہے۔ ما کی با سببیہ بھی ہو سکتی ہے اور جزائیہ بھی۔ سببیہ کی صورت میں ترجمہ ہوگا ان کے لئے دردناک عذاب ہے جھوٹ بولنے کے سبب سے۔ اور جزائیہ کی تقدیر پر ترجمہ ہوگا جھوٹ کے بدلے میں۔ ان ہی دو معنی کی جانب قاضی صاحب نے بسبب اور بدلہ سے اشارہ کیا ہے۔

تشدید کی قرأت میں قاضی صاحب نے چار احتمال نقل کئے ہیں (۱) یہ کذّب سے ماخوذ ہو جس کے معنی جھٹلانے کے ہیں چونکہ منافقین حضور کو جھٹلاتے تھے اس لئے یکذّبون ان کے حق میں بالکل صحیح ہے دل سے جھٹلانا تو ہر وقت پایا جاتا تھا البتہ لسانی تکذیب اس وقت عمل میں آتی تھی جب یہ اپنے سرداروں کے پاس تخلیہ کرتے تھے۔

(۲) یہ کہ اس کا ماخذ وہ کذّب ہو جس میں مبالغہ کی کیفیت پائی جاتی ہے۔ ایسی صورت معنی ہوں گے کہ ان کے لئے دردناک عذاب ہوگا ان کی بہت زیادہ تکذیب کی وجہ سے۔

(۳) یہ کہ اس کذّب سے لیا گیا ہو جس میں مبالغہ کی تکثیر پایا جاتا ہے۔ اب معنی ہوں گے ان کے لئے دردناک

والكذب هو الاخبار عن الشئ على خلاف ما هو به وهو حرام كله لانه علل به استحقاق العذاب حيث رتب عليه وما روى ان ابراهيم عليه السلام كذب ثلاث كذبات فالمراد التعريض ولكن لما شابه الكذب في صورته سمي به۔

ترجمہ: اور کذب کہتے ہیں کسی چیز کے متعلق خلاف واقع خبر دینا، اور کذب جمیع اقسام حرام ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کذب پر عذاب کو مرتب فرما کر کذب کو استحقاق عذاب کی علت قرار دیا ہے۔ اور روایات میں جو یہ آتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تین دفعہ جھوٹ کہا تو اس سے تعریض مراد ہے لیکن چونکہ صورۃً کذب کے مشابہ ہے اس لئے اسے کذب فرمایا گیا۔

[illegible] عذاب ہے ان کے بار بار جھٹلانے کی وجہ سے۔

(۲) یہ کہ کذب کو جھوٹ سے الگ مانا جائے اس صورت میں کذب لازم ہوگا اور اس کے معنی تردد پیدا کرنے کے ہونگے جیسے کہ منافقین جس چیز کے متعلق تردد میں تھے اس کے معنی بھی متعلق ہو سکتے ہیں۔ ابو البقاء کہتے ہیں کہ "یکذبون" کا مصدر کذب بھی ہو سکتا ہے اور مصدریہ موصولہ نہ ہو یا نہ ہو ظاہر ہے۔ قاضی صاحب مصدریہ ہونے کے .... قائل ہیں اسی لئے انہوں نے یکذبون کا مصدر کذب سے تعبیر کیا ہے۔

تفسیر: کذب خلاف واقع خبر دینے کو کہتے ہیں قاضی کے قول کے مطابق کذب جمیع اقسام حرام ہے۔ شیخ زادہ نے تصریح کی ہے کہ حنفیہ کی کتب فقہ میں تین جگہ جھوٹ کی گنجائش ملتی ہے (۱) جنگ میں (۲) دو آدمیوں کے درمیان صلح کرانے کیلئے (۳) بیوی کو راضی کرنے کیلئے۔ احیاء العلوم میں امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک ضابطہ بیان فرمایا ہے وہ یہ ہے کہ کلام مقاصد تک پہنچنے کے لئے وسیلہ ہے تو جس مقصود محمود تک صدق و کذب دونوں کے ذریعہ رسائی ممکن ہو وہاں کذب حرام ہے اور اگر صرف کذب سے اس کا حصول ہو سکتا ہو تو دیکھنا ہوگا کہ اس کا حاصل کرنا مباح ہے یا واجب اگر مباح ہے تو اس کے حصول کی خاطر کذب مباح اور اگر واجب ہے تو کذب واجب ہوگا اس سے معلوم ہوا کہ کذب فی حد ذاتہ حرام نہیں لیکن چونکہ اس کے مفاسد کثیر ہیں اس لئے حرمت غالب ہے اور مشہور یہ ہے کہ کذب میں حرمت اصل ہے پس قاضی کا وہو حرام کلہ علی الاطلاق کہنا صحیح نہیں ہے۔

وما روی ان ابراھیم یہ ایک شبہ اور اس کا جواب ہے۔ شبہ یہ ہے کہ جب کذب کے تمام اقسام حرام ہیں تو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تین جھوٹ کیونکر بولے۔ پہلا جھوٹ اس وقت جبکہ ان کی قوم نے انہیں عید گاہ لے جانا چاہا تو آپ نے فرمایا انی سقیم میں بیمار ہوں حالانکہ وہ بیمار نہیں تھے۔ دوسرا اس وقت جبکہ قوم نے بتوں کو شکستہ حال اور ٹوٹا ہوا پایا اور بڑے بت کی گردن میں کلہاڑی لٹکی ہوئی دیکھی تو حضرت ابراہیم سے پوچھا کہ کس نے ہمارے بتوں کی یہ گت بنا دی؟ حضرت ابراہیم نے جواب دیا بل فعلہ کبیرھم ھذا یعنی ان کے اسی بڑے بت نے کیا ہوگا حالانکہ بڑے بت نے کچھ بھی نہیں کیا تھا

(بقیہ صفحہ گذشتہ) تو اس میں تعریض کی یہ شکل ہو گی کہ حضرت ابراہیم کا مقصود نمارد کو یہ بتانا ہو کہ سورج کو
الٰہ کہنا صحیح نہیں تھا بلکہ ڈھیل دے کر آزر اور ان کی قوم کو جب یہ کہنا تھا کہ اپنی چمک اور روشنی
کی وجہ سے واقعۃً اپنے الٰہ ہونے کا وہم پیدا کر دیتے ہیں لیکن جب ان کے ڈوبنے پر نظر کی جائے تو یقین ہو جاتا
ہے کہ ایسی فانی کیا خدا ہو سکتی ہے خدا تو وہی ہستی ہے جو دائمی اور ازلی ہے۔

تشریح ۱۳۵: اس عبارت میں دو چیزیں بیان ہوئی ہیں۔ ترکیب۔ ایک اشکال اور اس کا جواب۔
ترکیب کے اعتبار سے دو احتمال ہیں۔ اول یہ کہ اس شرط و جزاء کے مجموعہ کو یکذبون کا معطوف قرار
دیا جائے۔ دوم یہ کہ اس کا یقول پر عطف کیا جائے۔ بر تقدیر اول کان کی خبر ہونے کی وجہ سے محلاً منصوب
ہو گا۔ ترجمہ ہو گا۔ منافقین کے لئے دردناک عذاب ہے ان کے جھوٹ بولنے کی وجہ سے اور اس وجہ سے کہ وہ
امت کو مطعون سمجھتے ہیں جبکہ ان سے کہا جاتا تھا۔ لا تفسدوا فی الارض
اور بر تقدیر ثانی اس کے لئے کوئی محل اعراب نہیں ہو گا۔ کیونکہ یقول من کا صلہ ہے اور صلہ کے لئے کوئی محل اعراب
نہیں ہوتا پس اس کے معطوف کے لئے بھی کوئی اعراب نہ ہو گا۔ ترجمہ ہو گا۔ بعض لوگ ایسے ہیں جو آمنا کا دعویٰ کرتے ہیں
اور ایسے ہیں کہ جب ان سے کہا جاتا ہے۔ لا تفسدوا فی الارض تو امت کو مطعون کرتے ہیں۔ شیخ زادہ کی رائے
ہے کہ پہلی ترکیب زیادہ راجح ہے۔ کیونکہ اس میں معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان فصل لازم نہیں آتا۔ ایک تیسری ترکیب
یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اسے جملہ مستانفہ مانا جائے اور یہ کہا جائے کہ اس سے منافقوں کے ایک باب کی تفصیل کرنی مقصود ہے۔
وہ روی عن سلمان الخ یہاں سے اشکال و جواب کا تذکرہ ہے۔ اشکال یہ ہے کہ قاضی کی ذکر کردہ دونوں
ترکیبیں صحیح نہیں ہیں کیونکہ ان دونوں کے اعتبار سے یہ کلام اذا قیل والے کلام کے تحت ہو گا پس لازم آئے گا کہ جو لوگ
اس آیت کے مصداق تھے یعنی منافقین عہد نبوت وہی اس کے بھی مصداق ہیں۔ حالانکہ سلمان فارسی رضی اللہ
عنہ فرماتے ہیں کہ اس کلام کے مصداق ابھی تک نہیں آئے۔
جواب یہ ہے کہ حضرت سلمان فارسی کا مقصود حصر کی نفی کرنا ہے یعنی اس کے مصداق وہی نہیں تھے
جو عہد نبوت میں موجود تھے بلکہ آئندہ بھی ایسے لوگ ہوتے رہیں گے۔ سرے سے وجود کی نفی منظور نہیں ہے اور اس
تاویل کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ اس عبارت میں ہم ضمیر ہے جو من الناس من یقول کے من کی جانب لوٹ رہی ہے
جس سے معلوم ہوا کہ یہ آیت اذا قیل والی آیت کے ساتھ متصل ہے۔

والفساد خروج الشئ عن الاعتدال والصلاح ضده وكلاهما يعمان كل ضار ونافع وكان من فسادهم في الارض هيج الحروب والفتن بمخادعة المسلمين وممالاة الكفار عليهم وافشاء الاسرار اليهم فان ذلك يؤدي الى فساد ما في الارض من الناس والدواب والحرث ومنه اظهار المعاصي والاهانة بالدين فان الاخلال بالشرائع والاعراض عنها مما يوجب الهرج والمرج ويخل بنظام العالم والقائل هو الله تعالى او الرسول او بعض المؤمنين

وقرأ الكسائي وهشام قيل باشمام الضم۔
قَالُوْٓا اِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُوْنَ جواب لاذا ورد للناصح على سبيل المبالغة والمعنى انه لا يصح مخاطبتنا بذلك فان شاننا ليس الا الاصلاح وان حالنا متمحضة عن شوائب الفساد لان انما يفيد قصر ما دخله على ما بعده مثل انما زيد منطلق وانما ينطلق زيد۔

ترجمہ: کسی چیز کا اپنے اعتدال سے خارج ہو جانا فساد اور اس کے برخلاف اپنے اعتدال پر برقرار رہنا صلاح کہلاتا ہے اور فساد سے ہر قسم کی ضار چیز اور صلاح سے ہر قسم کی نافع چیز مراد ہو سکتی ہے۔ اور زمین میں ان کا فساد یہ تھا کہ انہوں نے مسلمانوں سے حیلہ بازی کر کے اور ان کے مقابلے میں کفار کو مدد دے کر اور ان تک راز کی باتیں پہونچا کر لڑائیاں اور فتنے برپا کئے اور ان چیزوں کو فساد کہا اس لئے ہے کہ یہ سب باتیں ان چیزوں کے فساد کا باعث ہیں جو روئے زمین پر رہتی ہیں مثلاً انسان، جانور، کھیتیاں۔ اور مذہب کی توہین اور معاصی کا اظہار بھی اسی قبیل سے ہے اس لئے کہ شرائع میں رخنہ ڈالنا اور ان سے بیزاری برتنا ان چیزوں میں سے ہیں جو فتنہ و فساد کا باعث بنتی ہیں اور ان کی وجہ سے نظام عالم میں خلل آتا ہے اور ان سے لا تفسدوا کہنے والا اللہ تعالیٰ ہے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا مؤمنین۔

اور کسائی اور ہشام نے قیل کو ضمہ کے اشمام کے ساتھ پڑھا ہے۔
یہ اذا قیل لہم لا تفسدوا کا جواب ہے اور مبالغہ کے ساتھ ناصح کی تردید ہے اور معنی یہ ہیں کہ ہم کو لا تفسدوا کا مخاطب بنانا درست نہیں اس لئے کہ ہماری شان اصلاح کے سوا دوسری چیز نہیں ہے اور ہمارا حال فساد کی ملاوٹوں سے پاک ہے اس لئے کہ کلمہ انما اپنے مدخول کو اس کے مابعد پر منحصر کرنے کے لئے

وانما تاولوا ذلک لانهم تصوروا الفساد بصورۃ الصلاح لما فی قلوبہم من المرض کما قال تعالیٰ اَفَمَنْ زُیِّنَ لَہٗ سُوْٓءُ عَمَلِہٖ فَرَاٰہُ حَسَنًا۔

ترجمہ: اور منافقین نے اسی مضمون اس لئے کیا تھا کہ ان کو اپنا فساد صلاح کی صورت میں نظر آیا اور ان کی نظر کی خرابی باطنی بیماری کی وجہ سے تھی جیسا کہ ارشاد ہے "افمن زین لہ سوء عملہ فرآہ حسنا" (کیا وہ شخص جس کی بدعملی اس کی نظروں میں بھلی بنا کر پیش کی گئی اور وہ اسے اچھا ہی سمجھ بیٹھا مومن مخلص کے برابر ہو سکتا ہے)۔

ربط: گذشتہ تقریر دوم اس کا ماقبل سے ربط بصورت ترکیب میں یہ جزاء واقع ہے اذا قیل لہم الآیۃ کی۔ اور ربط یہ ہے کہ اس سے ناصح کی مبالغہ کے ساتھ تردید کرنی منظور ہے۔ اور مبالغہ دو چیزوں سے پیدا ہوا۔ (۱) جملہ کو اسمیہ ذکر کرنے کی وجہ سے جو استمرار و دوام پر دلالت کرتا ہے۔ (۲) شروع میں انما لانے سے جو حصر پر دلالت کرتا ہے یا مابعد اپنے مدخول کو منحصر کرنے کے لئے آتا ہے اس کلمہ کو اس مدخول کے بعد واقع ہے جیسا انما زید منطلق میں زید کو انطلاق پر منحصر کر دیا ہے یعنی زید انطلاق کے علاوہ دوسری صفت کے ساتھ متصف نہیں ہے اور انما منطلق زید میں انطلاق کا حصر زید پر ہو رہا ہے۔ آیت میں جس حصر کی طرف قاضی نے اشارہ کیا ہے وہ حصر افراد ہے۔ حصر افراد میں شرکت کی نفی ہوا کرتی ہے جب ان سے کہا گیا کہ فساد مت پھیلاؤ تو چونکہ وہ اپنے کو مصلح سمجھتے ہی تھے لہذا وہ یہ سمجھے کہ ناصح ہم کو مصلح و مفسد دونوں کے درمیان مشترک سمجھتا ہے تب انہوں نے فساد کی شرکت کی نفی کر کے اپنے اوپر اصلاح کو منحصر کر لیا اور ناصح کو باور کرایا کہ اصلاح کے سوا فساد کا شائبہ بھی ہم میں موجود نہیں۔

تفسیر: یہ ایک شبہ کا جواب ہے۔ شبہ یہ ہے کہ فساد تو ایک امر محسوس شئ تھی کیا منافقین اسے بھی نہیں سمجھ پائے اور اسے اصلاح کہہ بیٹھے۔ قاضی نے جواب دیا کہ اس فساد کو صلاح سمجھنا ان کی قلبی بیماری کی وجہ سے تھا جیسے یرقان کا مریض ہر شئی کو زرد دیکھتا ہے۔

آتا ہے جیسے انما زید منطلق اور انما ینطلق زید۔

تفسیر:- قاضی صاحب یہاں دو باتیں بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اول تو انما نحن مصلحون کی ترکیب۔ دوم اس کا ماقبل سے ربط۔ سو ترکیب میں یہ ہوا۔ واقع ہے اذا قیل لہم الآیۃ کی اور ربط یہ ہے کہ اس سے ناصح کی بات نقل کرنا تو تردید کرنی منظور ہے۔ اور مبالغہ دو چیزوں سے پیدا ہوا (١) جملہ کو اسمیہ ذکر کرنے کی وجہ سے جو استمرار اور دوام پر دلالت کرتا ہے (٢) شروع میں انما لانے سے جو حصر پر دلالت کرتا ہے انما اپنے مدخول کو منحصر کرنے کے لئے آتا ہے اس کلمہ پر جو اس مدخول کے بعد واقع ہے۔

پس انما زید منطلق میں زید کو انطلاق پر منحصر کر دیا ہے یعنی زید انطلاق کے علاوہ دوسری صفت کے ساتھ متصف نہیں ہے اور ینطلق زید میں انطلاق کا حصر زید پر ہو رہا ہے آیت میں جس حصر کی طرف قاضی نے اشارہ کیا ہے وہ حصر افراد ہے۔ حصر افراد میں شرکت کی نفی ہوا کرتی ہے۔ جب ان سے کہا گیا کہ فساد مت پھیلاؤ تو چونکہ وہ اپنے کو مصلح سمجھتے تھے اس لئے بنا بریں وہ یہ سمجھے کہ ہمارا ناصح ہم کو صلاح و فساد کے درمیان مشترک سمجھتا ہے پس انہوں نے فساد کی شرکت کی نفی کرکے اپنے اوپر صلاح کو منحصر کر دیا اور ناصح کو باور کرایا کہ صلاح کے سوا فساد کا شائبہ بھی ہم میں موجود نہیں ہے۔

أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلٰكِنْ لَّا يَشْعُرُونَ رد لما ادعوه ابلغ رد للاستئناف به وتصديره في التاكيد الا المنبهة على تحقيق ما بعدها فان همزة الاستفهام التي للانكار اذا دخلت على النفي افادت تحقيقا ونظيره اليس ذلك بقادر ولذلك لا تكاد تقع الجملة بعدها الا مصدرة بما يتلقى به القسم واختها اما التي هي من طلائع القسم وان المقررة للنسبة وتعريف الخبر وتوسيط الفصل لرد ما في قولهم انما نحن مصلحون من التعريض للمؤمنين والاستدراك بلا يشعرون۔

ترجمہ :- یاد رکھو کہ بلاشبہ یہی لوگ مفسد ہیں لیکن وہ اس کا شعور نہیں رکھتے۔ یہ منافقین کے دعوی کی پُرزور تردید ہے۔ اور اس میں زور چند وجوہ سے پیدا ہوا۔ (۱) اس کے جملہ مستانفہ ہونے کی وجہ سے (۲) شروع میں دو حرف تاکید آجانے کی وجہ سے۔ ان میں کا ایک اَلا ہے جو اپنے مابعد کی تحقیق پر دلالت کرتا ہے اس لئے کہ ہمزۂ استفہام انکاری جب نفی پر داخل ہوتا ہے تو تحقیق کا فائدہ دیتا ہے۔ اور اس کی نظیر الیس ذلک بقادر ہے اسی لئے الا کے بعد آنے والے جملہ کے شروع میں حرف قسم کا آنا ضروری ہے اور اس کی نظیر اما ہے جو طلائع قسم میں سے ہے ان دو میں کا دوسرا اِنّ ہے جو تاکید نسبت کے لئے آتا ہے (۳) خبر کو معرفہ لانے کے ذریعہ (۴) بیچ میں ضمیر فصل لانے کے ذریعہ اور ضمیر فصل میں اس تعریض کی تردید ہوگئی جو انہوں نے اپنے قول انما نحن مصلحون میں مسلمانوں سے کی تھی (۵) حرف استدراک کے بعد لا یشعرون ذکر کرنے کی وجہ سے۔

تفسیر :- اس کلام سے اللہ تعالیٰ نے منافقین کے انما نحن مصلحون دعویٰ کی اپنے طریقہ پر تردید فرمائی ہے۔ اور بقول مفسر علام بلاغت پانچ وجہوں سے پیدا ہوئی۔ پہلی وجہ یہ کہ اس کلام کو جملہ مستانفہ بنا کر ذکر فرمایا اور جملہ مستانفہ سوال مقدر کے جواب میں واقع ہوا کرتا ہے۔ تو گویا یہ کلام بھی ایک سوال کے جواب میں ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیا منافقین اپنے دعوی میں سچے ہیں یا جھوٹے؟ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ سراسر جھوٹے ہیں۔ وہ تو پکے مفسد ہیں اور جو چیز سوال طلب کے بعد حاصل ہوتی ہے وہ ذہن میں جاگزیں ہوتی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس آیت کے شروع میں دو حرف تاکید لائے گئے ہیں اول اَلا جو تحقیق مابعد پر دلالت کرتا ہے۔ دوم اِنّ جو تاکید نسبت کے لئے آتا ہے۔ اور اَلا تحقیق مابعد پر اس لئے دلالت کرتا ہے کہ یہ ہمزہ اور لائے نفی سے مرکب ہے۔ ہمزہ استفہام کبھی انکار کے لئے بھی آتا ہے۔ اور لا سے مابعد کے مضمون کی نفی ہوتی ہے

لیس حسب بنو انکار لائے تو یہ داخل ہوا تو نفی کی نفی ہو گئی۔ اور نفی کی نفی بعینہ اثبات و تحقیق ہے۔ جیسا کہ
الیس ذٰلک بقادر میں اسی انداز کا اثبات و تحقیق موجود ہے قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ چونکہ اما تحقیق
کے لئے آتا ہے اسی وجہ سے ہوا کہ اس کے مابعد اکثر حروف قسم داخل ہوتے ہیں جو جواب قسم میں آیا کرتے ہیں جیسے
اِنّ لام تاکید وغیرہ بیچ میں بطور جملہ معترضہ قاضی نے یہ بھی بتا دیا کہ اما الا کی نظیر ہے اور اما قسم کا پیش خیمہ
یعنی قسم کے شروع میں آیا کرتا ہے جیسا کہ شاعر کہتا ہے ؎

اما والذی ابکی واضحک والذی ۔ اماتَ واحیا والذی امرہ الامر
لقد ترکتنی احسد الوحش ان اری ۔ الیفین منہا لا یروعہما الذعر

شعر کا ترجمہ یہ ہوگا۔ آگاہ رہو قسم اس ذات کی جو رلاتی ہے اور ہنساتی ہے اور جس کے قبضہ قدرت
میں موت و حیات ہے اور جس کا حکم حقیقی معنی میں حکم ہے مجھے میری محبوبہ نے اس حال میں چھوڑ رکھا ہے
کہ میں وحشی جانوروں پر یہ دیکھ کر حسد کر رہا ہوں کہ وہ مل کر اپنے اپنے جوڑے کے ساتھ چر رہے ہیں
اور ان کے دلوں میں زمانے کا خوف و ہراس نہیں ہے اس شعر سے شاعر اپنے حال پر حسرت کا اظہار کر رہا ہے کہ وحشی
جانوروں کو اس قدر سکون حاصل ہے کہ وہ اپنے ہم جنس کے ساتھ ہو کر زندگی کا پورا لطف اٹھاتے ہیں اور
ایک ہم ہیں کہ رقیب ہمیں چین کا سانس بھی نہیں لینے دیتے۔

بلیغت کی تیسری وجہ یہ ہے کہ خبر یعنی المفسدون کو معرف باللام ذکر کیا گیا ہے اور تعریف خبر سے اگرچہ
عموماً قصر مسند علی المسند الیہ کا فائدہ ہوتا ہے۔ تاہم کبھی کبھی اس کے برعکس قصر مسند الیہ علی المسند کا فائدہ
بھی حاصل ہو جاتا ہے جیسے الکرم ہو التقویٰ۔ والحسب ہو المال ای لا کرم الا التقویٰ۔ ولا حسب الا المال۔
یہاں مسند الیہ مسند پر منحصر ہو رہا ہے یعنی اس طرح اولئک ہم المفسدون میں اولئک کا حصر ہوگا المفسدون
پر جس کا مطلب یہ ہوگا منافقین میں فساد کے سوا دوسرا وصف نہیں ہے۔

اور ہم نے تعریف خبر کو قصر مسند الیہ پر اس لئے محمول کیا کہ مقام کے مناسب یہی ہے کیونکہ منافقین نے اپنے
کو بطور تعریض کے صلاح پر منحصر کیا تھا۔ ان کا جواب اسی طرح ہو سکتا ہے کہ قصر قلب کے طور پر منافقین کو
صلاح کے برعکس فساد پر منحصر کر دیا جائے اور یہ معنی قصر مسند الیہ کی صورت میں پیدا ہوتے ہیں۔

چوتھی وجہ درمیان میں فصل لانا ہے یعنی ضمیر فصل لا کر ان کی اس تعریض کا جواب ہو گیا جو انہوں نے انما
نحن مصلحون میں کلمہ انما لا کر کی تھی یعنی صلاح کو اپنے اوپر منحصر کر دیا تھا جس سے مقصود تھا کہ وہ مومنین جو ہم جیسے
نہیں مفسد ہیں لیکن یہاں اللہ تعالیٰ نے اس کے توڑ میں مفسد کو ان ہی پر منحصر کر دیا۔

پانچویں وجہ یہ ہے کہ حرف استدراک کے بعد لا یشعرون لا کر ان کو بہائم کے درجے سے بھی نیچے گرا دیا گیا۔
اس لئے کہ شعور حواس خمسہ کے ذریعہ کسی چیز کے ادراک کر لینے کو کہتے ہیں۔ اور شعور جانوروں کو بھی ہوتا ہے لیکن
جب یہ اپنے فساد کو بھی جو امر محسوس تھا نہ سمجھ سکے تو اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ شعور بھی نہ تھا جو بہائم تک
کو حاصل ہوتا ہے۔

وَاِذَا قِیْلَ لَهُمْ اٰمِنُوْا من تمام النصح والارشاد فان کمال الایمان بمجموع الامرین الاعراض عما لا ینبغی وهو المقصود بقوله لا تفسدوا والاتیان بما ینبغی وهو المطلوب بقوله امنوا.

ترجمہ :- یہ کلام نصیحت وارشاد کی تکمیل ہے اس لیے کہ کمال ایمان دو چیزوں کے مجموعہ سے حاصل ہوتا ہے نامناسب چیزوں سے اعراض کرنے سے اور مناسب چیزوں کے بجا لانے سے۔ لا تفسدوا سے پہلی چیز مقصود ہے اور اٰمنوا سے دوسری۔

تفسیر :- اس آیت کا ماقبل سے ربط یہ ہے کہ یہ ماقبل والی نصیحت کا تتمہ اور تکملہ ہے اس لیے کہ کسی چیز میں کمال حاصل کرنے کے دو طریقے ہیں (۱) یہ کہ جو اشیاء اس کے خلاف اور نامناسب ہوں ان سے گریز کیا جائے (۲) یہ کہ جو چیزیں اس کے مناسب حال ہوں ان سے آراستہ ہوا جائے انہیں اپنایا جائے۔ پس ایمان میں بھی کمال انہیں دو راستوں سے حاصل ہو سکتا ہے چنانچہ پہلے تو لا تفسدوا کہہ کر یہ سمجھا دیا کہ ایمان کے لیے جو چیزیں مضر ہیں ان سے بچو۔ تو اب اٰمنوا سے نصیحت کر رہے ہیں کہ جو چیزیں ایمان کے مناسب حال ہیں مثلاً اخلاص انہیں اپناؤ۔ تو یہ نصیحت ماقبل والی نصیحت کی تکمیل ہے۔

ایک اشکال اور اس کا جواب :- شبہ پیدا ہوا کہ قاضی صاحب کے قول سے معلوم ہوا کہ یہ آیت ماقبل کا تکملہ ہے پس جو لوگ پہلی نصیحت کرنے والے ہیں وہی اس کے ناصح ہوں گے اور جن لوگوں سے منافقین کا خطاب انما نحن مصلحون ہے انہیں سے انؤمن کما آمن السفہاء کا خطاب ہوگا اور ناصح مؤمنین کی جماعت ہے پس ثابت ہوا کہ منافقین مؤمنین سے کہتے تھے کیا ہم بیوقوفوں کی طرح ایمان لے آئیں یعنی گویا اپنے کفر کا اظہار کرتے تھے ایسے منافق نہ رہے وہ تو کافر ہو گئے۔ نیز اس میں اور واذا لقوا الذین آمنوا میں تعارض ہے کیونکہ اذا لقوا سے ثابت ہوتا ہے کہ مؤمنین سے آمنا کہتے تھے۔

الجواب :- اس اشکال کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں۔ (۱) یہ خطاب سفہاء مؤمنین سے ہے اور آمنا کا خطاب اتقیاء مؤمنین سے (۲) یہ خطاب ان مؤمنین سے ہے جو ان کے قرابت دار دل میں تھے اور وہ بوجہ قرابت کی وجہ سے ان کا نفاق مخفی رکھتے تھے اور آمنا کا خطاب عام مؤمنین سے تھا۔ (۳) کما آمن السفہاء کا یہ مطلب نہیں کہ جس طرح تم بیوقوف لوگ ایمان رکھتے ہو۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ ہمارا ایمان ایسا ایمان نہیں جیسا بے وقوف یا گنواروں دیہاتیوں کا ہوا کرتا ہے بلکہ ہمارا ایمان قابل اعتماد ہے۔ یہ دونوں جواب صاحب روح المعانی نے نقل کیے ہیں۔ (۴) یہ خطاب ان کے ہم خیال منافقین سے تھا۔

كما آمن الناس في حيز النصب على المصدرية أو كافة مثلها في ربما واللام في الناس للجنس والمراد به الكاملون في الانسانية العاملون بقضية العقل۔

ترجمہ:۔ کما آمن الناس مفعول مطلق ہونے کی بنا پر منصوب المحل ہے اس لئے کہ ما مصدریہ ہے یا کافہ ہے جیسے ربما میں ما کافہ ہے اور الف لام الناس میں جنسیت کا ہے اور اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو انسانیت میں کامل ہیں عقل کے تقاضے پر عمل کرتے ہیں۔

تفسیر:۔ کما کے کاف اور ما میں دو احتمال ہیں (۱) ما مصدریہ ہو (۲) کافہ ہو۔
بر تقدیر اول کاف اسمیہ ہوگا مثل کے معنی میں۔ اور بر تقدیر ثانی حرفی ہوگا۔ ما مصدریہ اسے کہتے ہیں جو اپنے مابعد کو مصدر کے معنی میں کر دے اور ما کافہ اسے کہتے ہیں جو اپنے ماقبل کو مابعد میں عمل کرنے سے روک رہا ہے جیسے ربما میں ما رب کو مابعد میں عمل کرنے سے روک رہا ہے۔ جب ما مصدریہ ہوگا تو کما آمن الناس ایمانا مفعول مطلق کی صفت ہونے کی بنا پر منصوب ہوگا۔ تقدیری عبارت ہوگی آمنوا ایمانا مشابہا لایمان الناس۔

اور اگر ما کافہ ہو تو اس مصدر مقدر سے حال ہونے کی بنا پر منصوب ہوگا۔ شیخ زادہ نے حاشیہ شریفیہ کا حوالہ دیکر لکھا ہے کہ ما کو کافہ قرار دینے کی صورت میں تشبیہ دونوں جملوں کے مضمون کے درمیان ہوگی۔ معنی یہ ہوں گے۔ حققوا ایمانکم کما تحقق ایمانهم۔ اپنا ایمان محقق اور ثابت کرکے پیش کرو۔ جیسا کہ دوسرے لوگوں کا ایمان متحقق ہے۔ اور مصدریہ ہونے کی صورت میں ترجمہ ہوگا۔ ایسا ایمان لاؤ جو دوسرے لوگوں کے ایمان کے مشابہ ہو۔

الناس میں الف لام جنس کا بھی ہو سکتا ہے اور عہد خارجی کا بھی۔ عہد خارجی کی بحث بعد میں آئے گی۔ جنس ہونے کی صورت میں معنی ہوں گے ایمان لاؤ جیسا کہ جنس ناس ایمان لائی ہے۔ یہ شبہ پیدا ہوا کہ بعض لوگ مؤمن نہیں۔ بلکہ جنس کے بہت سے افراد غیر مؤمن تھے پس یہ تشبیہ کیونکر صحیح ہے!

الجواب:۔ جنس سے اس کے کامل افراد مراد ہیں۔ اور وہ لوگ مراد ہیں جو تقاضائے عقل پر عمل کرتے ہیں اور چونکہ عقل ایمان باللہ والرسول کی دعوت دیتی ہے اس لئے سارے مؤمنین اس میں شامل ہوں گے۔ بقیہ سب خارج ہو جائیں گے۔

فان اسم الجنس کما یستعمل لمسماہ مطلقاً یستعمل لما یستجمع المعانی المخصوصۃ بہ والمقصودۃ منہ ولذالک یسلب عن غیرہ فیقال زید لیس بانسان ومن ھذا الباب قولہ تعالٰی صُمٌّ بُکْمٌ ونحوہ وقد جمعھما الشاعر فی قولہ ؎

اذ الناس ناسٌ والزمان زمانٌ۔

ترجمہ:۔ اس لئے کہ اسم جنس کا استعمال جس طرح اپنے مدلول مطلق کے لئے ہوتا ہے اسی طرح ان افراد کے لئے بھی اس کا استعمال ہوتا ہے جو ان اوصاف کے جامع ہوتے ہیں جو اس جنس کے لئے مخصوص ہیں اور اس سے مقصود ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان افراد سے جنس کی نفی کر دی جاتی ہے جو ان اوصاف کے جامع نہیں ہوتے چنانچہ کہا جاتا ہے زید لیس بانسان اور فرمان باری صم بکم الخ اور اس جیسے دیگر اقوال اسی قبیل سے ہیں۔ اور شاعر نے اپنے قول ؎ اذ الناس ناس والزمان زمان۔ میں ان دونوں استعمالوں کو جمع کر دیا ہے

تفسیر:۔ یہ کلام الناس کو الکاملین فی الانسانیۃ میں منحصر کرنے کی دلیل ہے۔ جس کی وضاحت امام راغب کے کلام سے ہوتی ہے وہ یہ کہ اسم جنس کا استعمال دو طریقے پر ہوتا ہے اول یہ کہ اس سے وہ معنی عام مراد ہوں جس کے لئے وہ جنس وضع کی گئی ہے۔ دوم یہ کہ ان افراد کے لئے استعمال ہو جو اس جنس کے اوصاف مخصوصہ کے حامل ہوں جیسے حسین فرس کا وصف مخصوص تیز رفتاری ہے۔ اور شمشیر کا وصف مخصوص جیسے لمبے میدانوں کو قطع کرنا ہے پس فرس کا استعمال ایسے گھوڑے کے لئے جو یہ وصف رکھتا ہو اسی قبیل سے ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ جو اس وصف مخصوص کا حامل نہ ہو اس سے جنس ہی کی نفی کر دی جاتی ہے جیسے زیدٌ لیس بانسان اس مثال سے یہ ہرگز مقصود نہیں کہ زید جنس انسان ہی سے خارج ہے بلکہ یہ مقصود ہے کہ چونکہ انسانی کمالات نہیں رکھتا اس لئے اس کا انسان نام رکھنا مناسب نہیں۔

پس الناس کو الکاملین فی الانسانیۃ پر منحصر کرنا اسی استعمال کے پیش نظر ہے۔

اور فرمان باری صم بکم عمیٌ اور اس جیسے دوسرے کلام بھی اسی قبیل سے ہیں یعنی ان میں بھی فرد غیر کامل سے جنس کی نفی کی گئی ہے کیونکہ سمیع ہونے اور ناطق ہونے کا کمال یہ تھا کہ حق باتیں سنتے اور حق زبان پر لاتے۔ پس جن کے اندر یہ بات نہیں پائی جاتی وہ اسی قابل ہیں کہ ان کو بہرا اور گونگا کہا جائے۔

قاضی صاحب نے دونوں استعمالوں کے استشہاد کے لئے شاعر کا قول پیش کیا ہے جس کی پوری شکل یہ ہے ؎

دیار بہا کنا نحب مزارہا ⁂ اذ الناس ناسٌ والزمان زمانٌ

واستدل به على قبول توبة الزنديق وان الاقرار باللسان ايمان والا لم يفده التقييد

ترجمہ :- اور اس آیت سے اس بات پر استدلال کیا گیا ہے کہ زندیق کی توبہ مقبول ہے۔ نیز یہ مسئلہ بھی آیت سے نکلا کہ اقرار باللسان ایمان ہے ورنہ اس کو مقید کرنا بے فائدہ ہوگا۔

تفسیر :- یہاں سے قاضی صاحب آیت سے مستنبط ہونے والے دو مسئلوں کو ذکر کرتے ہیں اول یہ کہ زندیق کی توبہ قبول ہے۔ زندیق اصطلاح فقہاء میں وہ شخص ہے جو کفر پر مصر ہونے کے باوجود اسلام کا اظہار کرتا ہو۔ شرح مقاصد کے حوالے سے شارحین بیضاوی نے نقل کیا ہے کہ جو شخص اعتراف نبوت اور شعائر اسلام کے اظہار کے باوجود ایسے عقائد رکھتا ہو جنہیں بالاتفاق عقائد کفریہ کہا جاتا ہے وہ زندیق ہوگا۔

زندیق کے قبول توبہ میں اختلاف ہے۔ بعض نے کہا ساحر اور داعی الی الکفر جس طرح قتل کر دیا جاتا ہے اسی طرح زندیق کو قتل کیا جائے گا۔ حنفیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ اس کی توبہ قبول ہوگی۔ بعض نے کہا اگر اس کے الحاد و زندقہ کی شہرت ہو چکی ہے تو قتل کیا جائے گا ورنہ نہیں۔ قبول توبہ کی دلیل یہ ہے کہ منافقین بھی زنادقہ میں سے ہیں۔ اور ان کو بھی ایمان کا حکم دیا گیا۔ اور ان سے اخلاص کا مطالبہ کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی توبہ قبول ہو سکتی ہے۔ ان کا ایمان معتبر ہو سکتا ہے۔ ورنہ ایمان کا مکلف نہ بنایا جاتا۔ کیونکہ اصول ہے۔ ما لا یقبل من المکلف لا یطلب منه بالامر التکلیفی۔ جو چیز مکلف سے قبول نہیں کی جاتی ہے اس کا اسے حکم دے کر مکلف نہیں بنایا جاتا اور جب منافقین کی توبہ ثابت ہوگئی تو زندیق کا قبول توبہ بھی ثابت ہوگیا کیونکہ منافقین زنادقہ ہی کی ایک شاخ ہیں۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ صرف اقرار باللسان کو ایمان کہتے ہیں جس میں اخلاص شامل ہو یا نہ شامل ہو اس کی وجہ استدلال یہ ہے کہ فرمان باری آمنوا مقید ہے کما آمن الناس کی قید کے ساتھ جس کے معنی ہیں ایمان لاؤ ایسا ایمان جو اخلاص سے جڑا ہوا ہو۔ پس اگر محض اقرار باللسان ایمان نہ ہوتا تو کما آمن الناس کی قید بڑھا کر اخلاص کی طرف اشارہ کرنے کی ضرورت نہ ہوتی۔ وہ معنی تو خود آمنوا سے سمجھ میں آ جاتے۔ معلوم ہوا کہ اقرار باللسان بھی ایمان ہے۔

تحقیقی بات یہ ہے کہ ایمان کی دو قسمیں ہیں۔ ظاہری، حقیقی۔ ظاہری ایمان سے دنیاوی فائدہ حاصل ہو جاتا ہے یعنی جان و مال محفوظ رہتے ہیں۔ حقیقی ایمان وہ ہے جو مدار نجات ہے۔

ظاہری ایمان تو اقرار باللسان سے حاصل ہو جاتا ہے لیکن ایمان حقیقی بغیر تصدیق و اخلاص کے حاصل نہیں ہوتا۔ اور شریعت میں یہی ایمان حقیقی مطلوب ہے۔ پس آمنوا سے ایمان حقیقی مطلوب ہے جو بغیر

قَالُوْا اَنُؤْمِنُ کَمَا اٰمَنَ السُّفَهَاءُ الهمزة فیه للانکار واللام مشار بها الی الناس او الجنس باسره وهم مندرجون فیه علی زعمهم وانما سفّهوهم لاعتقادهم فساد رأیهم او لتحقیر شأنهم فان اکثر المؤمنین کانوا فقراء ومنهم موالی کصهیب وبلال او للتجلّد وعدم المبالاة بمن آمن منهم ان فسّر الناس بعبد الله بن سلام واشیاعه والسفه خفة رأی یقتضیها نقصان العقل والحلم یقابله ۔

ترجمہ: کہتے ہیں کیا ہم بھی ایسا ایمان لائیں جیسا کہ بیوقوف لوگ ایمان لائے۔ اس میں ہمزہ انکار کے لئے ہے اور السفہاء کے لام سے الناس کی طرف اشارہ ہے یا پوری کی پوری جنس سفہاء کی طرف اشارہ ہے اور منافقین کے خیال کے مطابق ناس بھی اس میں شامل ہیں اور منافقین نے مومنین کو سفہاء اس لئے ٹھہرایا کہ وہ انہیں نادان سمجھتے تھے۔ یا تحقیر شان کی وجہ سے کیونکہ مومنین فقراء تھے اور بعض ان میں سے آزاد کردہ غلام بھی تھے جیسے حضرت صہیب حضرت بلال رضی اللہ عنہم اور اگر الناس کی تفسیر حضرت عبداللہ بن سلام اور ان کے ساتھیوں سے کی جائے تو ان کو بیوقوف کہنا اظہار جلادت کی وجہ سے تھا اور اس وجہ سے تھا کہ انہوں نے ان کی پرواہ نہیں کی تھی اور سفہ اس خفت و ضعف رائے کا نام ہے جو نقصان عقل کے نتیجے میں آتے ہیں اور سفہ کا مقابل لفظ حلم ہے۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) تصدیق و اخلاص کے حاصل نہیں ہوتا۔ اور کما آمن الناس اسی عنوان کی توضیح ہے۔ تقیید نہیں مگر لفظی اعتبار سے تقیید معلوم ہوتی ہے بس قاضی کا استدلال ضعیف ہے۔

تشریح: اس عبارت میں تین باتیں مذکور ہیں (۱) ہمزہ استفہام اور الف لام السفہاء کی توضیح (۲) منافقین کا مومنین کو سفیہ کہنا کس وجہ سے تھا۔ (۳) سفاہت کی تحقیق۔

ہمزہ استفہام برائے انکار ہے یعنی ہم ایسا ایمان کبھی نہیں لا سکتے۔ الف لام میں دو احتمال ہیں عہد خارجی کے لئے ہو یا جنس کے لئے ہو۔ اگر عہد خارجی کے لئے ہے تو اس سے الناس کی طرف اشارہ ہوگا خواہ الناس سے متعین افراد مراد ہوں یا جنس ہی مقصود ہو۔ اور اگر الف لام جنس کے لئے ہے تو اس سے جنس سفہاء مراد ہوگی اور اس میں منافقین کے گمان کے مطابق الناس بھی شامل ہو جائیں گے کیونکہ سفہ منافقین کے نزدیک اصالۃً مقصود رہا تھے۔

أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَآءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ رد ومبالغة في تجهيلهم فان الجاهل بجهله الجازم على خلاف ما هو الواقع اعظم ضلالة واتم جهالة من المتوقف المعترف بجهله فانه ربما يعذر وتنفعه الآيات والنذر۔

ترجمہ: آگاہ ہو یہی لوگ احمق ہیں لیکن اس بات کو نہیں سمجھتے۔ اس سے منافقین کا جواب اور ان کی تجہیل و تحمیق میں مبالغہ مقصود ہے اس لئے کہ جو اپنے جہل سے ناواقف ہیں اور خلاف واقع کا اعتقاد رکھتا ہو وہ اس شخص کے مقابلے میں زیادہ گمراہ اور جاہل ہے جو اپنے جہل سے آگاہ اور اس کا معترف ہے کیونکہ ایسا شخص بسا اوقات معذور سمجھا جاتا ہے اور آیات اور ڈراوے اس کے حق میں کارآمد ہو جاتے ہیں۔

تفسیر گذشتہ: وانما سفھوھم الخ۔ یہاں سے تسفیہ کی وجہ ذکر کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مومنین کو انہوں نے دو وجہ سے سفاہت کی طرف منسوب کیا تھا۔ اول یہ کہ اپنی فساد رائی اور اختلال نظر کی وجہ سے انہوں نے یہ سمجھا کہ ہم جو عقائد رکھتے ہیں اور جس روش پر چل رہے ہیں وہ اپنی جگہ بالکل برحق ہے اور مومنین جن عقائد پر قائم ہیں ان کو دیوانے لوگ قبول کیا کرتے ہیں۔ پس انہیں ناقص العقل و فاسد الرائے سمجھ کر سفاہت کی جانب منسوب کیا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ منافقین اپنے دور کے رئیس اور صاحب ثروت تھے اور مومنین میں اکثریت فقراء کی تھی بلکہ بعض ان میں آزاد کردہ غلام بھی تھے۔ پس ان کے پاس دنیاوی رکھ رکھاؤ نہ ہونے کی وجہ سفیہ کہتے تھے۔ یہ دونوں وجہیں اس وقت چلیں گی جبکہ الف لام سے جنس سفہاء کی طرف اشارہ ہو یا الناس کی جانب اور الناس سے حضور انور ﷺ کے اصحاب مراد ہوں۔ عبد اللہ بن سلام وغیرہ مراد نہ ہوں۔ اور یہ اگر الف لام عہدی ہو اور اس سے ناس کی طرف اشارہ ہو اور ناس سے حضرت عبد اللہ بن سلام اور آپ کے ساتھی مراد ہوں تو تسفیہ کی یہ وجہیں نہیں چل سکیں گی اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن سلام نہ تو ان کے نزدیک نادان تھے اور نہ ہی دنیاوی اعتبار سے معمولی درجے کے انسان تھے۔ بلکہ اسلام لانے سے پہلے ان کے سرداروں میں شمار ہوتے تھے۔ پس اس وقت تسفیہ کی وجہ عناد اور حسد کا اظہار ہوگا نیز ان حضرات کے مومن ہو جانے سے استغنا ظاہر کرنا بھی پیش نظر تھا کہ مومنین ان حالات کی وجہ سے ہم پر غلبہ نہ پائیں۔ تیسری بحث غور سے واضح ہو گی۔ مزید تشریح کی ضرورت نہیں۔

تفسیر: ۔ اس آیت سے دو چیزیں مقصود ہیں۔ منافقین کی تردید۔ ان کی تحمیق میں مبالغہ۔

وانما فُصّلت الآية بلا يعلمون والتي قبلها بلا يشعرون لانه اكثر طباقا لذكر السفه ولان الوقوف على امر الدين والتمييز بين الحق والباطل مما يفتقر الى نظر وتفكر واما النفاق وما فيه من الفتن والفساد فانما يدرك بادنى تفطّن وتأمل فيما يشاهد من اقوالهم وافعالهم۔

ترجمہ:۔ اور اس آیت کا فاصلہ لایعلمون کو بنایا گیا اور اس سے پہلی والی آیت کا لا یشعرون کو۔ اس لئے کہ سفاہت کے ذکر کیوجہ سے لایعلمون میں صنعت طباق زیادہ ہے اور اس لئے بھی کہ امور دینیہ پر مطلع ہونا اور حق و باطل میں امتیاز کرنا ایسی چیزیں ہیں جن کے لئے نظر و فکر کی ضرورت ہے۔ رہا نفاق اور اس کا فتنہ و فساد تو وہ منافقین کے مشاہد اقوال و افعال میں ادنیٰ غور سے معلوم ہو سکتا ہے۔

حل:۔ فُصّلت ماضی مجہول کا صیغہ ہے تفصیل سے لایا گیا ہے۔ جس کے معنی کسی کلمہ کو فاصلہ بنا دینا۔ فاصلہ آیت کے آخر کو کہتے ہیں۔ طباق۔ باب مفاعلہ کا مصدر ہے موافقت کے معنی میں۔ نیز علم بدیع کی ایک صنعت ہے جس کے معنی جمع بین المتضادین کے ہیں۔ جیسے خلق الموت والحیوۃ میں صنعت طباق ہے کیونکہ اس میں موت و حیات جو ایک دوسرے کی ضد ہیں یکجا موجود ہیں۔ شارح کی عبارت میں طباق سے یہی معنی مراد ہیں۔

تشریح:۔ گذشتہ منافقین نے مومنین کو سفاہت کی جانب منسوب کیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے الا انہم ہم السفہاء سے ان کی تردید فرمائی۔ اور بلیغ تردید فرمائی۔ البلاغت کی وجوہ الا انہم ہم المفسدون کے تحت گذر چکیں اور بالغاء التجہیل لا یعلمون سے ہے کیونکہ اس میں یہ بتلا دیا کہ یہ لوگ اپنی نادانی سے بھی ناواقف ہیں گویا جہل مرکب میں مبتلا ہیں۔ جہل مرکب میں گمراہی زیادہ ہے بمقابلہ جہل بسیط کے کیونکہ جاہل بسیط کا جہل زائل ہو سکتا ہے اور اس کو آیات قرآنی نفع دے سکتی ہیں اس لئے کہ وہ اپنی جہالت کا معترف ہے جو اپنی جہالت سے جاہل ہے اس کی جہالت کا خاتمہ تا روز قیامت ممکن نہیں۔ کسی شاعر نے کہا ہے۔

جہلت ولم تعلم بانک جاہل ٭ وذلک لعمری من تمام الجہالة۔

ایک فارسی کا شعر اسی مضمون کی تعبیر ہے۔

آنکس کہ نداند و بداند کہ بداند ٭ در جہل مرکب ابد الدہر بماند

تفسیر:۔ یہ ایک شبہ کا جواب ہے۔ شبہ یہ ہے کہ سابق آیت کا فاصلہ لا یشعرون کو اور اس

وَاِذَا لَقُوا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا قَالُوْٓا اٰمَنَّا۔ بیان لمعاملتهم مع المؤمنين والكفار وما صدرت بها القصة فمساقة لبيان مذهبهم وتمهيد نفاقهم فليس بتكرير۔

ترجمہ: ۔ اور جب منافقین مومنین سے ملتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم ایمان لے آئے ہیں۔ یہ منافقین کے مومنین اور کفار کے ساتھ معاملے اور سلوک کا بیان ہے اور جن کلمات سے منافقین کے واقعہ کا آغاز کیا گیا ہے ان کا لانا ان منافقین کے مذہب کو بیان کرنے کے لئے ہے ان کے نفاق کی تمہید کے لئے ہے۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) اس آیت کا فاصلہ لایعلمون کو کیوں بنایا۔ اس کے برعکس یا دونوں جگہ یکساں کیوں نہیں کیا گیا۔ قاضی نے اس کے دو جواب دیتے ہیں پہلا یہ کہ اس آیت میں سفاہت کا ذکر ہے اور لایعلمون میں علم کا لفظ موجود ہو۔ اور از روئے صنعت طباق سفاہت کے لئے علم زیادہ موزوں ہے کیونکہ سفاہت نادانی عدم علم کو مستلزم ہے۔ پس سفاہت اور علم کو جمع کرنا جمع بین المتضادین ہے اور یا گر طباق اس لئے ہے کہ نفس طباق لایشعرون سے بھی حاصل ہو سکتا تھا کیونکہ عدم شعور بھی عدم علم کو مستلزم ہے پس جب لایشعرون فرماتے تو اس میں شعور کا بھی ذکر ہو جاتا جو علم کو مستلزم ہے۔ مگر چونکہ کئی واسطے آجاتے ہیں اس لئے لایشعرون میں وہ طباق نہیں جو لایعلمون میں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ دو قول جو نقول ہیں منافقین سے ادراک کی نفی کرنی مقصود ہے۔ پہلی آیت میں انہیں مفسد قرار دے کر اور دوسری میں سفیہ بتلا کر یعنی حق و باطل میں امتیاز کرنے سے نادان ٹھہرا کر۔ جیسا کہ فساد اور فتنہ انگیزی جو نفاق کا نتیجہ ہیں ان کے ان اقوال و افعال میں جو ظاہر تھے ادنیٰ غور و تامل کرنے سے معلوم ہو سکتے تھے۔ پس ان چیزوں کا علم بمنزلہ حسّی محسوس کے ہے۔ لہٰذا ان کے لئے شعور زیادہ بہتر ہے۔ جو احساس کے ہم معنی ہیں اور احساس کی نفی کے لئے لایشعرون ہی موزوں ہے۔

اس کے برخلاف دین کے معاملات پر مطلع ہونا اور حق و باطل میں امتیاز کرنا ایسی چیزیں ہیں جو سرسری نظر سے نہیں جانی جا سکتی ہیں بلکہ ان عقلی اور معنوی چیزوں کے لئے تدبر و تحقیق اور غور و فکر کی حاجت تھی پس ان کے ادراک کی نفی کے لئے لایعلمون ہی بہتر ہے جو معقول چیزوں کے لئے استعمال ہوتا ہے

تفسیر۔ منافقین کے تذکرے کی ابتدا جن کلمات سے ہوئی تھی یعنی ان کا آمنا باللہ و بالیوم الآخر کہنا اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ کا وما ہم بمؤمنین فرمانا ان سے ابھی اتنا معلوم ہو گیا تھا کہ وہ کفر کو چھپاتے اور ایمان کو ظاہر کرتے ہیں اور ان کے اس معاملے کی کیفیت جو مومنین و کفار کے ساتھ تھا نہیں معلوم ہو سکا تھا اس لئے اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں اس کی وضاحت فرما دی۔

روی ان ابن ابی واصحابہ استقبلھم نفر من الصحابۃ فقال لقومہ انظروا کیف ارد ھؤلاء السفھاء عنکم فاخذ بید ابی بکر وقال مرحبا بالصدیق سید بنی تیم وشیخ الاسلام وثانی رسول اللہ فی الغار الباذل نفسہ ومالہ لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم اخذ بید عمر فقال مرحبا بسید بنی عدی الفاروق القوی فی دینہ الباذل نفسہ ومالہ لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم اخذ بید علی فقال مرحبا بابن عم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وختنہ سید بنی ھاشم ما خلا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ فنزلت ھذہ الآیۃ۔

ترجمہ :- روایت ہے کہ ابن ابی اور اس کے ساتھیوں کے سامنے صحابہ کی ایک جماعت آرہی تھی تو ابن ابی اپنے ساتھیوں سے کہنے لگا۔ دیکھنا ان بیوقوفوں کو تم سے کس طرح دفع کرتا ہوں۔ چنانچہ اس نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا ہاتھ پکڑ کر کہا۔ خوش آمدید! صدیق اکبر، قبیلہ بنی تیم کے سردار، شیخ الاسلام غار ثور میں حضور کے دوسرے، اپنی جان و مال حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے لئے نثار کر دینے والے دین کے معاملے میں مضبوط حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے چچازاد بھائی، آپ کے داماد سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سارے بنی ہاشم کے سردار۔ غرضیکہ یہ واقعہ پیش آیا اور یہ آیت نازل ہوئی۔

اس روایت کی سند میں سدی صغیر کلبی ابوصالح واقع ہیں۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ سدی صغیر کذاب ہے اور ابوصالح ضعیف ہے اور کلبی متہم بالکذب۔ اور اس روایت کی سند سلسلۃ الذہب (طلائی زنجیر) ہونے کے بجائے سلسلۃ الکذب (جھوٹ کی کڑی) ہے اور اس کے الفاظ خود اس کے موضوع ہونے کو ظاہر کر رہے ہیں۔ اس لئے کہ سورۃ البقرۃ بقول جمہور مفسرین ہجرت کے اوائل میں نازل ہو چکی تھی اور حضرت علی کا نکاح سنہ ۲ ہجری میں ہوا تھا لیکن اس روایت میں حضرت علی کو حضور کا داماد کہا گیا ہے۔

(بقیہ گذشتہ) والصلاۃ الوسطی الخ۔ یہاں سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔ اشکال یہ ہے کہ وَاِذَا لَقُوا الَّذِیْنَ کی وجہ سے تکرار پیدا ہو گیا۔ اس لئے کہ جس طرح مِنَ النَّاسِ مَنْ یَّقُوْلُ آمَنَّا الآیۃ سے یہ معلوم ہوا تھا

واللقاء والمصادفة يقال لقيته ولاقيته اذا صادفته واستقبلته ومنه القيته اذا طرحته فانك بطرحه جعلته بحيث يلقى

ترجمہ: اور لقاء کے معنی مصادفہ یعنی پانے کے ہیں۔ کہا جاتا ہے لقیتہ ولاقیتہ اس وقت جبکہ تم کسی شئی کو پالو اور اس کے سامنے ہو جاؤ اور اسی لقاء سے القیتہ یا ألقیت اس وقت بولتے ہیں جبکہ تم کسی شئی کو کہیں ڈال دو کیونکہ تم نے اسے ڈال کر ایسا بنا دیا کہ وہ دوسروں کو مل جائے گی۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) کہ وہ بظاہر آمنا کہتے تھے، حالانکہ وہ باطن مومن نہیں تھے اسی طرح ان آیات سے بھی یہی بات مفہوم ہوتی ہے پس اذا لقوا کے ذکر سے فائدہ جدیدہ حاصل نہ ہوا بلکہ تکرار ہوگیا۔ تو قاضی نے جواب یہ دیا کہ دونوں آیتیں اگرچہ بظاہر متحد معلوم ہوتی ہیں لیکن غرض دونوں کی الگ الگ ہے۔ پہلی آیت کی غرض ان کے مذہب اور باطنی عقیدے کو بیان کرنا تھا اور اس آیت کی غرض ان کے مومنین و کفار کے ساتھ ظاہری سلوک کو بیان کرنا ہے۔ نیز تکرار کا دفعیہ اس طرح بھی ہو سکتا ہے کہ پہلے والے آمنا سے احداث ایمان کی خبر دینی مقصود ہے اور دوسرے سے اخلاص فی الایمان کی اطلاع مقصود ہے پس پہلے آمنا کے معنی ہوں گے احدثنا الایمان۔ ہم نے اپنے اندر ایمان پیدا کر لیا۔ اور دوسرے کے معنی ہوں گے اخلصنا ایماننا ہمارا اس ایمان میں اخلاص بھی ہے اور اس کی دلیل بقول محشی یہ ہے کہ اذا لقوا الذین آمنوا کے مقابلہ میں واذا خلوا الی شیاطینہم واقع ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اپنے سرداروں کے سامنے اس کا اظہار کرتے تھے کہ ہم اللہ و رسول کو دل سے جھوٹا جانتے ہیں پس یقیناً اس کے مقابلہ میں جو لفظ آمنا واقع ہے اس سے تصدیق قلبی اور اخلاص کا اظہار پیش نظر ہوگا۔ فلا تکرار۔

تفہیم: قاضی نے فرمایا کہ القیتہ لقاء سے ماخوذ ہے۔ شبہ پیدا ہوا کہ القاء کے معنی ڈالنے اور پھینکنے کے ہیں۔ اور لقاء کے معنی پانے اور سامنے آنے کے ہیں پس مشتق اور مشتق منہ کے درمیان مناسبت نہیں پائی گئی۔ قاضی نے جواب دیا کہ ڈالنے اور پھینکنے میں لقاء کے معنی موجود ہیں اس لئے کہ جب تم نے اسے پھینک دیا تو گویا اسے دوسروں کے پانے کے قابل بنا دیا۔ اور دوسروں کا پانا ہی لقاء ہے قاضی کی عبارت سے مترشح ہوتا ہے کہ القاء کا ہمزہ افعال تصییر کے لئے ہے تعدیہ کے لئے نہیں۔ تصییر کے معنی ہیں صاحب ماخذ بنا دینا پس القاء کے معنی ہوں گے صاحب لقاء بنا دینا جیسے اجرب البعیر اونٹ کھجلی والا ہو گیا۔

وَاِذَا خَلَوْا اِلٰى شَيَاطِيْنِهِمْ. خَلَوْتُ بِفُلَانٍ وَاِلَيْهِ اِذَا انْفَرَدْتُ مَعَهُ اَوْ مِنْ خَلَاكَ ذَمٌّ اَوْ عَدَاكَ وَمَضٰى عَنْكَ وَمِنْهُ الْقُرُوْنُ الْخَالِيَةُ اَوْ مِنْ خَلَوْتُ بِهٖ اِذَا سَخِرْتُ مِنْهُ وَعُدِّيَ بِاِلٰى لِتَضَمُّنِ مَعْنَى الْاِنْهَاءِ۔

ترجمہ:- اور جب خلوت میں پہونچتے ہیں اپنے شریر سرداروں کے پاس۔ خَلَوْا۔ ماخوذ ہے خلوتُ بفلانٍ اور الی فلانٍ سے۔ یہ اس وقت کہتے ہیں جبکہ تم اس فلاں کے ساتھ منفرد اور تنہا ہو جاؤ۔ یا خلاک ذمٌّ سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں تجھ سے مذمت تجاوز ہو گئی۔ اور گذر گئی۔ اور اسی سے لیا گیا ہے القرون الخالیۃ (گذری ہوئی صدیاں) یا ماخوذ ہے خلوتُ بہٖ سے جس کے معنی مذاق کرنے کے ہیں۔ اسی معنی کے اعتبار سے خلوا کا متعدی بالیٰ ہونا انہاء کے معنی کے تضمین کی وجہ سے ہو گا۔

تفسیر:- قاضی صاحب نے خلا کے تین معنی ذکر کئے ہیں (۱) انفراد یعنی کسی کے ساتھ تنہا ہو جانا، تخلیہ کرنا (۲) مضی یعنی گذر جانا، تجاوز ہو جانا (۳) سخریہ، مذاق اڑانا، ٹھٹھا کرنا۔ اول الذکر دو استعمال کے اعتبار سے خلوا متعدی بالیٰ و بالباء ہو سکتا ہے۔ اور معنی ہوں گے جب تنہا ہوتے ہیں اپنے سرداروں کے ساتھ اور ان سے تخلیہ کرتے ہیں۔ اور دوسرے استعمال کی بنا پر ترجمہ ہو گا اور جب مومنین کے پاس سے ہو کر اپنے سرداروں کے پاس جاتے ہیں۔ تیسرے استعمال کے اعتبار سے اس کا متعدی بالیٰ ہونا انہاء کے معنی کی تضمین پر مبنی ہے۔ تقدیری عبارت نکلے گی سخروا بالمومنین منہین السخریۃ الی شیاطینہم ترجمہ ہوگا۔ مذاق اڑاتے ہیں وہ مومنین کی اس حال میں کہ مذاق کے سلسلہ کو اپنے سرداروں تک پہونچانے والے ہیں۔

والمراد بشياطينهم الذين ماثلوا الشياطين في تمردهم وهم المظهرون كفرهم واضافتهم اليهم للمشاركة في الكفر او كبار المنافقين والقائلون صغارهم. وجعل سيبويه نونه تارة اصلية على انه من شطن اذا بعد فانه بعيد عن الصلاح ويشهد له قولهم تشيطن واخرى زائدة على انه من شاط اذا بطل. ومن اسمائه الباطل

ترجمہ: اور شیاطینہم سے مراد وہ لوگ ہیں جو اپنی سرکشی میں شیطانوں کے مشابہ تھے۔ اب چاہے وہ کفار مراد ہوں جو اپنے کفر کو برملا ظاہر کر دیتے تھے۔ جس تقدیر پر ان کی منافقین کی جانب نسبت کرنا اشتراک فی الکفر کی وجہ سے ہے۔ یا مراد اکابر منافقین ہیں اور انا معکم کہنے والے ان میں کے صغار ہیں اور سیبویہ نے کبھی اس کے نون کو اس بنا پر اصلی قرار دیا ہے کہ یہ شطن بمعنی بعد سے ماخوذ ہے کیونکہ شیطان صلاح سے بالکل بعید اور دور ہے اور اہل عرب کا قول تشیطن اس پر شاہد ہے اور کبھی زائد قرار دیا ہے اس بنا پر کہ شیطان شاط بمعنی بطل سے ماخوذ ہے اور شیطان کے ناموں میں سے ایک نام باطل بھی ہے۔

تفسیر: اس عبارت سے دو باتیں ذکر کی ہیں مقصود اول شیاطین کی مراد اور لفظ شیطان کا ماخذ۔ پہلی بات کی تفصیل یہ ہے کہ شیاطین کے بارے میں دو احتمال ہیں۔ اول یہ کہ ان سے وہ کفار مراد ہوں جو کھلم کھلا اپنے کفر کا اظہار کرتے تھے۔ دوم یہ کہ منافقین میں کے بڑے لوگ مراد ہوں اور شیاطین سے چھوٹے۔ بہر دو صورت لفظ شیطان کا استعمال استعارۂ تصریحیہ کی بنا پر ہوگا یعنی ان کفار کو شیطانوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی اور وجہ تشبیہ ان کا تمرد اور سرکشی ہے۔ پھر مشبہ بہ کو مشبہ کی جگہ استعمال کر لیا گیا۔ اور چونکہ تشبیہ میں مشبہ صراحۃً مذکور نہیں اس لئے استعارۂ تصریحیہ کہا۔ دوسری بات کا حاصل یہ ہے کہ شیطان کا ماخذ شطن بھی ہو سکتا ہے اور شاط بھی۔ شطن کے معنی بعد کے ہیں پس شیطان فیعال کے وزن پر بعید کے معنی میں ہوگا۔ چونکہ شیطان صلاح اور رحمت خداوندی سے بعید ہے اس لئے اس کا ایک نام شیطان پڑا۔ اسی شطن سے کنویں کو بئر شطون کہتے ہیں اس کنویں کو جس کا پانی دور ہو یعنی زیادہ گہرائی میں ہو۔ ناصحی نے فرمایا کہ اس اشتقاق پر تشیطن شاہد ہے یعنی چونکہ تشیطن مزید کا صیغہ ہے اور قاعدہ ہے کہ مزید میں مجرد کے تمام حروف اصلیہ ظاہر ہو جاتے ہیں اس لئے تشیطن اس پر شاہد ہے کہ شیطان شطن سے ماخوذ ہے۔

اور جب شیطان کو شاط سے ماخوذ مانا جائے تو اس کے معنے باطل کے ہوں گے چونکہ اس کے اسماء میں ایک باطل بھی ہے معنے شیطان [illegible] کے اعتبار سے ہوا کی مناسبت ہے اور یہ اس وزن فعلان پر ہوگا یعنی الف نون زائد [illegible] اصل ہوگا۔ جیسا کہ [illegible] ہے

قَالُوْا إِنَّا مَعَكُمْ أي في الدين والاعتقاد خاطبوا المؤمنين بالجملة الفعلية والشياطين بالجملة الاسمية المؤكدة بإنّ، لأنهم قصدوا بالأولى دعوى إحداث الإيمان وبالثانية تحقيق ثباتهم على ما كانوا عليه۔

ترجمہ:- کہتے ہیں ہم بلاشبہ تمہارے ساتھ ہیں یعنی دین اور اعتقاد میں۔ مومنین کو جملہ فعلیہ سے اور شیاطین کو اس جملہ اسمیہ سے جو اِنّ کے ساتھ مؤکد ہے اس لئے خطاب کیا کہ انہوں نے پہلے والے جملے سے احداث ایمان کے دعوی کا ارادہ کیا تھا اور دوسرے سے اپنے سابقہ حالت پر برقرار رہنے کو ثابت کرنے کا

تفسیر: ای فی الدین والاعتقاد کے الفاظ بڑھا کر قاضی نے یہ بتلادیا کہ معیت سے معیت فی الدین والاعتقاد مراد ہے۔

خاطبوا الخ۔ سے ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں۔ اشکال یہ ہے کہ منافقین نے مومنین سے آمنا سے خطاب کیا جو کہ جملہ فعلیہ ہے اور حدوث پر دلالت کرتا ہے اور اپنے شیاطین سے انا معکم سے جو کہ جملہ اسمیہ ہے اور ثبوت دوام پر دلالت کرتا ہے نیز اِنّ کے ساتھ مؤکد ہے۔ حالانکہ اگر منافقین کے حال پر نظر ڈالی جائے تو معاملہ اس کے خلاف چاہتی ہے کیونکہ مومنین منافقین کے ایمان کے سلسلہ میں متردد تھے بلکہ بعض کا تو انکار کی حد تک پہنچا ہوا تھا اس کے برخلاف شیاطین اپنے نفاق اور کفر کے معترف تھے پس مومنین سے انکا خطاب منکرین سے خطاب ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ منکر سے خطاب تاکید کے ساتھ کیا جاتا ہے اور معترف کے لئے تاکید کی ضرورت نہیں ہوتی۔

قاضی نے اس کے تین جواب دیئے ہیں (۱) یہ کہ منافقین کا مقصود مومنین کے تردد کا ازالہ نہیں تھا اور ان کی نظر مومنین کے حالات پر نہیں تھی۔ بلکہ ان کا مقصد ایمان خالص کے احداث کا دعوی تھا۔ اور وہ آمنا سے حاصل تھا اس لئے آمنا کہا اور شیاطین کے بارے میں انہیں کھٹکا تھا کہ شاید ہمارے اس ظاہری آمنا کہنے سے ان لوگوں کو کچھ شک ہوا ہو اور یہ سمجھتے ہوں کہ یہ ہم سے الگ ہو گئے اس لئے جملہ اسمیہ مؤکدہ لاکر اپنے ثبات اور استقلال کو بیان کر دیا۔

ولانه لم یکن له باعث من عقیدة وصدق رغبة فیما خاطبوا به المؤمنین۔
ولا توقع رواج ادعاء الکمال فی الایمان علی المؤمنین من المهاجرین والانصار
بخلاف ما قالوه مع الکفار۔

ترجمہ: اور اس لئے بھی کہ منافقین کے لئے کوئی داعیہ اور باعث نہیں تھا نہ عقیدہ اور نہ ان الفاظ میں سچی رغبت جن کے ذریعہ مومنین سے خطاب کیا تھا۔
اور نہ یہ توقع تھی کہ کمال ایمان کا دعوی مومنین مہاجرین وانصار کے درمیان رواج پائے گا۔
بخلاف اس دعوی کے جو کفار کے سامنے کیا تھا کہ اس میں رواج کی توقع تھی۔

تشریح: یہ دوسرا جواب ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح عدم انکار کی وجہ سے تاکید ترک کر دی جاتی ہے اسی طرح اس لئے بھی چھوڑ دی جاتی ہے کہ ان الفاظ میں جو متکلم کہہ رہا ہے اس کو کوئی رغبت نہیں اور نہ کوئی داعیہ ان کے تحت کارفرما ہوتا ہے علی ہذا القیاس تاکید لانے کی بات ہے یعنی جس طرح تاکید انکار مخاطب کی وجہ سے ہوتی ہے اسی طرح تاکید بھی اس لئے لائی جاتی ہے کہ متکلم ان الفاظ کو پوری رغبت اور پوری نشاط کے ساتھ کہہ رہا ہے۔ چنانچہ کلام الٰہی میں مومنین کا قول ان الفاظ میں منقول ہے ربنا انّنا آمنّا۔ اس آیت میں مومنین نے اپنے ایمان کو تاکید کے ساتھ بیان کیا ہے حالانکہ ان کا یہ خطاب اللہ تعالیٰ سے ہو رہا ہے جو ان کے ایمان سے واقف ہے منکر نہیں ہے پس یہ تاکید اس لئے ہے کہ ان کو ان الفاظ میں رغبت ہے اس لئے تاکید در تاکید لانے میں لطف آتا ہے پس منافقین کو چونکہ لفظ آمنّا میں کوئی رغبت نہیں تھی اس لئے بغیر تاکید کے کہا اور انّا معکم میں پوری رغبت تھی اس لئے تاکید لائے اور جملہ اسمیہ کے ساتھ لائے۔

اور ولا توقع الخ تیسرا جواب ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ایمان کا دعوی تاکید کے ساتھ کرتے تو اس میں کمال کا دعوی ہو جاتا اور اس دعوی کمال فی الایمان کے مومنین میں رواج پانے کی کوئی توقع نہیں تھی نہ مہاجرین میں نہ انصار میں کیونکہ یہ سب بزرگ ان کی اندرونی حالت سے واقف تھے اور اپنے سرداروں کے ساتھ جو معیت کا دعوی کیا تھا اس کے رواج پانے کی پوری توقع تھی کیونکہ ان کے سردار ان کو اپنا ہم مذہب سمجھتے تھے ان کی اس بات کو خوب شہرت دیتے تھے پس توقع نہ ہونے کی بنا پر سابق طریقہ پر آمنّا کہہ دیا اور انّا معکم توقع کی بنا پر مؤکد لائے۔

إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُوْنَ. تأكيد لما قبله لانّ المستهزئ بالشئ المستخفّ به مصرّ على خلافه او بدل منه لانّ من حقّر الاسلام فقد عظّم الكفر. او استيناف فكأنّ الشياطين قالوا لهم لما قالوا انّا معكم ان صحّ ذلك فما لكم توافقون المؤمنين وتدّعون الايمان فاجابوا بذلك۔

ترجمہ:۔ ہم تو مذاق اڑاتے ہیں۔ یہ ماقبل کی تاکید ہے اس لئے کہ کسی شئی کا مذاق اڑانے والا اس کو ہلکا سمجھنے والا شخص اس شئی کے خلاف پر اصرار کرنے والا ہے یا سابق عبارت سے بدل ہے اس لئے کہ جس نے اسلام کو حقیر سمجھا اس نے کفر کو عظیم جانا یا جملہ مستانفہ ہے پس گویا شیاطین نے ان سے پوچھا جب انہوں نے انا معکم کہا کہ اگر تمہاری یہ بات صحیح ہے تو تم مومنین سے موافقت کیوں کرتے ہو اور کیوں ایمان کا دعویٰ کرتے ہو تب منافقین نے یہ جواب دیا۔

تفسیر:۔ اس آیت کا ماقبل پر عطف نہیں کیا گیا اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں از روئے ترکیب نحوی تین احتمال ہیں (۱) یہ کہ ماقبل کی تاکید ہو (۲) ماقبل سے بدل ہو (۳) جملہ [illegible] ہو۔

پہلی دو ترکیبوں کے پیش نظر کمال اتصال کی وجہ سے عطف کو ترک کر دیا گیا ہے کیونکہ تاکید اور مؤکد میں اور بدل مبدل منہ میں کمال اتصال ہوتا ہے۔ اور تیسری ترکیب کو ملحوظ رکھتے ہوئے کمال انقطاع کی وجہ سے عطف ترک کر دیا گیا۔ چونکہ تاکید ہوتا مختص تھا کیونکہ تاکید ماسبق کی تقویت کی مضمون کے لئے آیا کرتی ہے اور انما نحن مستہزءون سے انا معکم کی تقویت نہیں ہو رہی ہے کیونکہ انا معکم کے معنی ہیں ہم تمہارے ساتھ ہیں یعنی یہودیت میں۔ اور انما نحن مستہزءون کے معنی ہیں ہم مومنین کا مذاق اڑانے والے ہیں۔ اور یہ دو الگ الگ باتیں ہیں۔ تاکید اسی مضمون سے ہوتی ہے جو کہ سابق مضمون سے متحد ہو اس لئے قاضی صاحب لان المستہزئ بالشئ الخ سے اس کے تاکید ہونے کی علت بیان کر رہے ہیں کہ استہزاء بالمؤمنین سے کنایۃً اصرار علی الیہودیت مراد ہے اس لئے کہ مومنین کا استہزاء و استخفاف درحقیقت ایمان کا استہزاء و استخفاف ہے۔ اور ایمان کا استہزاء ایمان کی نفی ہے اور ایمان کی نفی مستلزم ہے اس کی ضد یعنی کفر و یہودیت پر مصر ہونے کو پس ملزوم بول کر لازم مراد لے لیا گیا یعنی انما نحن مستہزءون بول کر انا مصرون علی الیہودیت مراد لیا ہے اور انا معکم کے بھی یہی معنی ہیں لہذا تاکید واقع ہونے میں کوئی اشکال نہ رہا۔

دوسری ترکیب بدل ہونے کی ہے بدل سے بدل الاشتمال مراد ہے بدل الاشتمال اس بدل کو کہتے ہیں جس کا مدلول مبدل منہ کے مدلول کے متعلق ہو۔ یہاں اس کی صورت یہ ہے کہ انما نحن مستہزءون دلالت کرتا ہے انا

والاستهزاء السخرية والاستخفاف يقال هزئت واستهزأت بمعنى كاجبت واستجبت واصله الخفة من الهزء وهو القتل السريع يقال هزأ فلان اذا مات على مكانه وناقته تهزأ به اي تسرع وتخف۔

ترجمہ:- استہزاء کا معنی مذاق اڑانے کسی کو ہلکا سمجھنے کا۔ کہا جاتا ہے کہ ہزئت اور استہزأت ایک ہی معنی رکھتے ہیں جیسے اجبت اور استجبت۔ اور دراصل اس کے معنی خفت کے ہیں۔ لیا گیا ہے ہزء سے جس کے معنی عجلت کے ساتھ قتل کر دینے کے ہیں۔ ہزء فلان اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ کوئی شخص فوراً مر جائے۔ ناقتہ تہزء بہ کے معنی ہیں اس کی اونٹنی اسے تیزی کے ساتھ سبکسار ہو کر لے چل رہی ہے۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) بعض مفعول انکفر میں اس لئے کہ جس نے اسلام کو حقیر جانا اس نے یقیناً کفر کو عظیم الشان گردانا اور تعظیم کا ایسے معنی میں ہونا انا معکم کا مستلزم ہیں۔ لہٰذا بدل بالاشتمال بنتا بھی ہے۔

تیسری ترکیب جملہ مستانفہ ہونے کی ہے۔ ظاہر ہے کہ جملہ مستانفہ کسی سوال مقدر کا جواب واقع ہوا کرتا ہے اس لئے یہاں بھی کسی سوال کی تقدیر ضروری ہوگی۔ قاضی نے اس کی تقدیر یوں نکالی کہ جب منافقین نے اپنے سرداروں کے پاس انا معکم کا دعویٰ کیا تو انہوں نے کہا کہ اگر تم ہماری معیت کے دعویدار ہو تو مومنین سے ملاقات کے سامنے ایمان کا دعویٰ کیوں کرتے ہو۔ منافقین نے انما نحن مستہزءون سے اس کا جواب دیا۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارا مومنین سے ملنا کسی حقیقت اور خلوص پر مبنی نہیں بلکہ ہم یہ سب کچھ اس لئے کرتے ہیں کہ ان کا مذاق اڑائیں۔

تفسیر:- یہ استہزاء کی لغوی تحقیق ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ استہزاء کا مجرد ہزء ہے جس کے معنی سرعت اور خفت کے ہیں۔ فوری طور پر کسی کو قتل کر دینا بھی ہزء کہلاتا ہے چنانچہ ہزء فلان اس وقت کہتے ہیں۔ جبکہ کوئی شخص اپنی جگہ بیٹھا بیٹھا مر جائے۔ گویا کہ سرعت سے مر گئے۔ ناقتہ تہزء بہ میں بھی سرعت و خفت کے معنی موجود ہیں۔ پھر ہزء کے معنی مذاق اڑانے کے ہو گئے کیونکہ مذاق اڑانے میں بھی اس شخص کی خفت ہوتی ہے جس کا مذاق اڑایا جاتا ہے۔ استہزاء اور ہزء دونوں ایک ہی معنی میں مستعمل ہیں جس طرح اجابت و استجابت ہم معنی ہیں۔

اَللّٰہُ یَسْتَہْزِئُ بِہِمْ یجازیہم علی استہزاءہم سمی جزاء الاستہزاء باسمہ کما سمی جزاء السیئۃ سیئۃ اما لمقابلۃ اللفظ باللفظ او لکونہ مماثلا لہ فی القدر او یرجع وبال الاستہزاء علیہم فیکون کالمستہزئ بہم او ینزل بہم الحقارۃ والہوان الذی ہو لازم الاستہزاء والغرض منہ او یعاملہم معاملۃ المستہزئ اما فی الدنیا فباجراء احکام المسلمین علیہم واستدراجہم بالامہال والزیادۃ فی النعمۃ علی التمادی فی الطغیان واما فی الآخرۃ فبان یفتح لہم وہم فی النار بابا الی الجنۃ فیسرعون نحوہ فاذا صاروا الیہ سد علیہم الباب وذلک قولہ تعالیٰ فَالْیَوْمَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا مِنَ الْکُفَّارِ یَضْحَکُوْنَ۔

ترجمہ: اللہ ان کا استہزاء کرتا ہے یستہزئ بہم کے معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کو ان کے استہزاء کی جزاء دیتا ہے استہزاء کی جزاء کو استہزاء کے ساتھ اس طرح موسوم کر دیا گیا جیسا کہ سیئہ کی جزاء کو سیئہ کے ساتھ یا تو اس لئے کہ یہ لفظ منافقین کے لفظوں کے مقابلے میں ہیں۔ یا اس لئے کہ جزاء مقدار میں استہزاء کے برابر ہے یا یہ معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ استہزاء کا وبال ان پر لوٹا دیتا ہے پس ایسا ہو جاتا ہے کہ گویا ان کے ساتھ مذاق کر رہا ہے یا یہ مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے اوپر حقارت اور ذلت اتارتا ہے جو کہ استہزاء کے لئے لازم اور اس سے مقصود ہے یا یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ ایسا معاملہ کرتے ہیں جیسا کہ استہزاء کرنے والا کیا کرتا ہے۔ بہرحال دنیا میں تو اس طرح کہ اللہ تعالیٰ دنیا میں ان کے اوپر مسلمانوں کے احکام جاری کرتا ہے ان کو مہلت دے کر ڈھیل دیتا رہتا ہے ان کی نعمتوں میں اضافہ کرتا رہتا ہے باوجودیکہ وہ کفر میں بڑھتے جا رہے ہیں اور آخرت میں اس کی صورت یہ ہوگی کہ جب منافقین دوزخ میں ہوں گے تو ان کے سامنے ایک دروازہ جنت کی جانب کھول دیا جائے گا۔ جنت کا دروازہ دیکھ کر منافقین اس کی جانب لپکیں گے پس جب دروازے تک آ پہنچیں گے۔ دروازہ بند کر دیا جائے گا۔ یہ منظر دیکھ کر مؤمنین ہنس پڑیں گے اسی کیفیت کی طرف اللہ کے اس فرمان میں اشارہ ہے۔ فالیوم الذین امنوا من الکفار یضحکون آج مؤمنین کفار پر ہنسیں گے۔

حل: یہ جملے کے بارے میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ اس کا عطف انما نحن پر ہو جو جواب انما ہے تو وہم یہ کر رہی ہو کہ جملہ مستہزئ ہے ... معنی ہوں گے ... دنیا ... اس کا عطف ہرگز نہیں ہو سکتا جس کے معنی لوٹ جانے کے ہیں کیونکہ رجوع لازم ہے اور ... مقصود ... نہیں ہوتا

تقسیماً :۔ اولاً قاضی نے یستہزئ بہم کی مراد بیان فرمائی کہ یستہزئ سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کو ان کے استہزاء کی جزا دیتا ہے جیسے جزاء الاستہزاء الخ سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔ اشکال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جانب استہزاء کی نسبت کیسے کی گئی جبکہ استہزاء وتمسخر اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے کیونکہ استہزاء ایک فعل عبث ہے جو باری تعالیٰ کی شان حکیمی کے خلاف ہے نیز استہزاء جہل سے خالی نہیں یہی وجہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بنی اسرائیل کے أتتخذنا ہزوا کہنے پر " اعوذ باللہ ان اکون من الجاہلین " فرمایا تھا اور انتساب جہل ذات وحدہ لاشریک لہ کی جانب محال ہے قاضی نے اس اشکال کے پانچ جواب دیئے ہیں۔

(۱) جس چیز کی اللہ تعالیٰ کی جانب نسبت کی گئی ہے وہ نفس استہزاء نہیں بلکہ اس کی جزا ہے مگر استہزاء کی جزاء کو استہزاء کے نام سے مجازاً موسوم کر دیا گیا کیونکہ قاعدہ ہے کہ جزاء شئ کو شئ کے نام سے موسوم کر دیتے ہیں چنانچہ کلام اللہ میں جزاء سیئة سیئة مثلہا۔ فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدی علیکم۔ یخادعون اللہ وہو خادعہم۔ ومکروا ومکر اللہ یا سی استعمال کے تحت وارد ہیں۔

قاضی نے اس تسمیہ کی وجہ ان لفظوں میں بیان کی ہے۔ اما لمقابلۃ اللفظ باللفظ یعنی یہ تسمیہ اس وجہ سے ہے کہ اللہ یستہزئ بہم کے الفاظ منافقین مستہزئون کے مقابلہ میں واقع ہیں گو مقصود جدا جدا ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ یہ تسمیہ صنعت مشاکلہ پر مبنی ہے مشاکلہ کہتے ہیں کسی شئ کو دوسری شئ کے لفظوں سے تعبیر کر دینا محض اس وجہ سے کہ وہ شئ اس دوسری شئ کی صحبت میں واقع ہے اور اس سے کسی تداول کا تعلق ہے۔

او لکونہ مماثلا لہ فی القدر دوسری وجہ تسمیہ ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جزاء استہزاء کو استہزاء کہنا تشبیہ کی وجہ سے ہے یعنی چونکہ استہزاء کی جزاء مقدار میں استہزاء کے مشابہ ہے اس لئے جزاء استہزاء کو استہزاء کے نام سے موسوم کر دیا۔

او یرجع الوبال علیہم کالمستہزء بہ یہ دوسرا جواب ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ استہزاء کے حقیقی معنی کی نسبت مقصود نہیں بلکہ اس سے مراد استہزاء کے وبال کا مستہزئین کی جانب لوٹا دینا ہے اور اس کے ضرر کا ان تک پہنچنا ہی پر تصور ہوتا ہے مگر چونکہ یہ ارجاع وبال استہزاء کے ساتھ اس حیثیت سے مشابہ ہے کہ دونوں میں غیر کے اندر ذلت اور رسوائی کا پیدا کر دینا مقصود ہوتا ہے اس لئے مشبہ یعنی استہزاء کو مشبہ یعنی ارجاع وبال کے لئے بطور استعارہ تبعیہ کے استعمال کر لیا گیا۔

او ینزل بہم الحقارۃ یہ تیسرا جواب ہے اس کی توضیح یہ ہے۔ یستہزئ بہم کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان پر ذلت وحقارت اتارتا ہے یعنی چونکہ حقارت وذلت استہزاء کے لئے لازم ہے اس لئے ملزوم بول کر لازم مراد لیا ہے۔ یا یوں کہئے کہ تحقیر وتذلیل ہی کا جذبہ استہزاء پر ابھارتا ہے اس معنی کے اعتبار سے تحقیر وتذلیل سبب ہوئے اور استہزاء مسبب لیکن سبب بول کر مسبب مراد لیا گیا۔ ان دونوں توجیہوں کی بنا پر یستہزئ کا استعمال مجاز مرسل کی بنا پر ہوگا۔

او یعاملہم معاملۃ المستہزئ یہ چوتھا جواب ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یستہزئ بہم میں استعارہ تمثیلیہ ہے۔

وانما استونف به ولم يعطف ليدل على ان الله تعالى تولى مجازاتهم ولم يحوج المؤمنين الى ان يعارضهم وان استهزاءهم لا يعبأ به بمقابلة ما يفعل الله بهم۔

ترجمہ:- اور اللہ یستہزئ بہم کو جملہ مستانفہ بنا کر ذکر کیا گیا اس کو ماقبل پر عطف نہیں کیا گیا تاکہ اس بات پر دلالت ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ خود ان کی سزا کا متولی ہوگیا۔ مؤمنین کو ان کے مقابلے پر نہیں لایا اور ان کو اس کا محتاج نہیں بنایا۔ نیز بتلانے کے لئے کہ خدا جو سلوک منافقین کے ساتھ کرے گا اس کے مقابلے میں منافقین کا استہزاء ناقابل اعتنا ہے۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) یعنی اللہ تعالیٰ کا جو معاملہ منافقین کے ساتھ دنیا میں تھا مثلاً ان کے اوپر نکاح و میراث اور دفن فی مقابر المسلمین جیسے مسلمین کے احکام جاری کرنا باوجودیکہ وہ کفر میں انتہا کو پہنچے ہوئے تھے اس معاملہ کو اس صورت کے ساتھ تشبیہ دی گئی جو مہزوء بہ کو ہلاک کرنے والے کی طرف سے پیش آتی ہے اسی طرح اس معاملہ کو جو اللہ تعالیٰ کا منافقین کے ساتھ آخرت میں ہوگا اس صورت کے ساتھ تشبیہ دی گئی جو مہزوء بہ کو ہازی کی طرف سے پیش آتی ہے اور استعارہ مرکب کے لئے مشبہ بہ استعمال ہونے لگا اور اسی سے یستہزئ کو مشتق کر کے یہاں استعمال کیا گیا۔

اللہ تعالیٰ کا جو معاملہ آخرت میں منافقین کے ساتھ ہوگا اس کی تفسیر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمائی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ پل صراط کو پار کرنے کے لئے نور تقسیم فرمائیں گے تو منافقین کو بھی تھوڑا سا نور ملے گا یہاں تک کہ جب وہ نور کا سہارا لے کر چل پڑیں گے تو نور کھو جائے گا تاریکی چھا جائے گی۔ اس کے بعد ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا یہی تفسیر ہے فرمان باری اللہ یستہزئ بہم کی۔ قاضی نے جو تفسیر کی ہے وہ بھی ابن عباس سے منقول ہے۔

تفسیر:- یاد رکھئے یہاں دو باتیں ہیں اول یہ کہ اس جملہ کا ماقبل پر عطف کیوں نہیں کیا گیا۔ دوم یہ کہ اس کا ابتدا صرف اللہ عز اسمہ کے نام کو بنایا گیا ہے مؤمنین کو نہیں، حالانکہ بظاہر مقام کا تقاضا یہی تھا کہ المؤمنون کو مبتدا بنایا جاتا کیونکہ منافقین کا استہزاء مؤمنین کے ساتھ دکھایا جاتا۔

پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ سیاق کا تقاضا یہی تھا کہ اسے جملہ مستانفہ بنایا جاتا کیونکہ جملہ مستانفہ سوال مقدر کا جواب ہوا کرتا ہے اور یہاں اس کی ضرورت تھی اس لئے کہ جب اللہ تعالیٰ نے منافقین کے استہزاء بالایمان کو ذکر فرمایا تو چونکہ یہ انتہائی شنیع اور قبیح حرکت تھی اس لئے جی نے

ولعلّه لم یقل اللّٰہ مستھزئ بھم لیطابق قولھم ایماءً بانّ الاستھزاء یُحدث حالًا فحالًا و یتجدد حینًا بعد حین وھٰکذا کانت نکایات اللّٰہ فیھم کما قال اَوَلَا یَرَوْنَ اَنَّھُمْ یُفْتَنُوْنَ فِیْ کُلِّ عَامٍ مَّرَّۃً اَوْ مَرَّتَیْنِ۔

ترجمہ:۔ اور اللہ مستہزئ بہم نہیں فرمایا تاکہ منافقین کے قول کے مطابق ہو جاتا۔ غالباً اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ استہزاء دم بدم پیدا ہوتا رہتا ہے اور وقتاً بعد وقتاً تازہ ہوتا رہتا ہے اور ان منافقین کے حق میں اللہ تعالیٰ کی عقوبتیں ایسی ہی ہوتی ہیں جیسا کہ خود ارشاد ہے۔ اَوَلَا یَرَوْنَ الخ کیا انہیں سوجھ نہیں پڑتا کہ ان کو ہر سال ایک دو دفعہ ضرور آزمایا جاتا ہے۔

حل:۔ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ قاضی کی عبارت میں دو کلمے ہیں لم یقل اللہ مستہزئ بہم، اللہ مستہزئ بہم منفی ہے اور لم یقل نفی ہے۔ لیطابق قولہم منفی یعنی اللہ مستہزئ بہم کی علت ہے کیونکہ اللہ مستہزئ کہنے ہی کی صورت میں مطابقت ہے اور ایماءً نفی ہے یعنی لم یقل کی علت ہے۔

دلتقیہ صگذشتہ بھی اسے سنا تعظیم جاتا اور ہا حالاں کے دل میں یہ سوال پیدا ہوتا کہ ایسے بدکرداروں کا ٹھکانا کیا ہوگا اور خدا کا ان کے ساتھ کیا برتاؤ ہوگا؟ اللہ تعالیٰ نے اس جملے سے اس کا جواب دیا کہ ہم اس کے استہزاء کی سزا دیتے ہیں دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی۔ قاضی صاحب اس نکتہ کی جانب متوجہ نہیں ہوئے بلکہ استیناف سے صرف اشارہ کر دیا۔ البتہ دوسری بات کا جواب صراحۃً ذکر کیا ہے وہ یہ کہ لفظ اللہ کو مبتداء بنانے میں مؤمنین کی تعظیم کی طرف اشارہ ہے یعنی مؤمنین اللہ کے نزدیک اس قدر قابل عظمت و احترام ہیں کہ ان کو استہزاء کی جواب کا محتاج نہیں بنایا بلکہ خود ہی اس کا متولی ہو گیا۔ نیز یہ بھی مقصود ہے کہ مؤمنین کو استہزاء کا جواب دینے کی ضرورت اس وقت پڑتی جبکہ اللہ تعالیٰ نے اس سے زیادہ زور دار اس کا ردعمل نہ کیا ہوتا۔ اور جب اینٹ کا جواب پتھر سے دیدیا گیا تو اس جواب کے آگے ان منافقین کا استہزاء بالکل لاشئ اور ناقابل اعتبار ثابت ہوا پس مؤمنین کو کیا ضرورت تھی کہ اس کا جواب دیتے رہیں گے۔

تفسیر:۔ یہ ایک اشکال کا جواب ہے اشکال یہ ہے کہ اللہ یستہزئ بہم انما نحن مستہزؤن کے جواب میں واقع ہے جس طرح انما نحن مستہزؤن میں دونوں جز اسم ہیں۔ اسی طرح اس کے جواب میں بھی دونوں جزوں کا اسم ہونا چاہئے تھا۔ پس اللہ مستہزئ بہم کہنا چاہئے تھا۔ اللہ یستہزئ بہم کیوں فرمایا؟

وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ. من مد الجيش وأمده إذا زاده وقواه ومنه مددت السراج والأرض إذا استصلحتهما بالزيت والسماد لا من المد في العمر فإنه يعدى باللام كأملى له ويدل عليه قراءة ابن كثير ويمدهم۔

ترجمہ :- اور ان کو ڈھیل دیتا ہے کہ اپنی سرکشی میں پڑے ہوئے اندھے ہوتے مارے پھریں۔ یمد، مد الجیش وامدہ سے لیا گیا ہے۔ اس وقت بولتے ہیں جبکہ لشکر میں اضافہ کر کے بڑھا کر اس کو قوت پہونچا دی جائے اور اسی سے مشتق کر کے مددت السراج اور مددت الارض کہتے ہیں جبکہ چراغ میں تیل ڈال کر اور کھیت میں کھاد ڈال کر ان کی اصلاح کر دی جائے۔ مد فی العمر سے ماخوذ نہیں کیونکہ مد فی العمر جس کے معنی عمر کو دراز کرنے کے ہیں املی لہ کی طرح متعدی بلام ہو کر استعمال ہوتا ہے۔ اور ہمارے دعویٰ کی دلیل ابن کثیر کی قراءت ویمدہم ہے جس میں یاء کا پیش ہے۔

والقصہ گذشتہ اللہ یستہزئ بہم سے ان کی سزاؤں کو ذکر کرنا مقصود ہے۔ اور ظاہر ہے کہ سزا اگر ایک ہی قسم کی ایک ہی انداز پر دی جائے تو مجرم کو زیادہ دکھ نہیں ہوتا کیونکہ وہ اس کا خوگر ہو جاتا ہے۔ زیادہ دکھ اس وقت محسوس ہوتا ہے جبکہ بدل بدل کر نئے نئے رنگ کی سزائیں دی جائیں۔ پس چونکہ اللہ یستہزئ بہم سے مقصود یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ ان منافقین کو ان کے استہزاء کی نئی نئی سزائیں دیتا رہتا ہے اور استہزاء کا تجدد واستمرار فعل ہی سے مستفاد ہو سکتا تھا اس لئے یستہزئ بصیغۂ فعل فرمایا، مستہزئ بصیغۂ اسم نہیں فرمایا۔ اگر تاریخ کا مطالعہ کیا جائے تو منکشف ہو جائے گا کہ واقعۃً خدا تعالیٰ کی عقوبتیں منافقین کے حق میں نئے نئے رنگ کی تھیں۔ کبھی ان کو جلا وطن کیا گیا کبھی ایسے حالات پیدا کر دیئے گئے کہ خود اپنے ہاتھوں سے بنائے مکانات کو ڈھانے پر مجبور ہو گئے۔ کبھی سارے کے سارے تہ تیغ کر دیئے گئے اسی لئے ارشاد ہے۔ اور [illegible] الخ

تفسیر :- یمد کا ماخذ اور اس کی تحقیق ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یمد کا ماخذ مد ہے اور مد دو معنی میں مستعمل ہے اول امداد الجیش یا تقویت شئی یعنی کسی چیز کا اضافہ کر دینا جس سے اس کو قوت پہونچے۔ دوم امہال یعنی مہلت دینا، دراز کرنا۔ اسی سے ہے مد اللہ فی عمرہ ای طولہ۔ آیت میں یمد، مد بالمعنی الاول سے ماخوذ ہے ثانی سے نہیں۔ قاضی نے اس دعوے کی دو دلیلیں دی ہیں۔ اول یہ کہ ابن کثیر کی قراءت یُمد کی ہے جو باب افعال سے ہے اور باب افعال دوسرے معنی میں مستعمل نہیں اور جہاں تک ممکن ہو۔ دو قراءتوں میں توافق بہتر ہے۔ اور یہ توافق اسی وقت رہتا ہے جبکہ مد بالمعنی الاول کو ماخذ قرار دیا جائے۔ دوم یہ کہ مد اول

والمعتزلة لما تعذر عليهم اجراء الكلام على ظاهره قالوا لما منعهم الله تعالىٰ الطافه التي يمنحها المؤمنين وخذلهم بسبب كفرهم واصرارهم وسدهم طريق التوفيق على انفسهم فتزايدت بسببه قلوبهم رينا وظلمة تزايد قلوب المؤمنين انشراحا ونورا۔

ترجمہ :- اور معتزلہ پر جب کلام کو اپنے ظاہر پر باقی رکھنا دشوار ہو گیا تو انہوں نے تاویلیں کیں چنانچہ کہا کہ جب اللہ تعالیٰ نے کفار سے اپنے وہ الطاف روک لیے جو مومنین کو عطا فرماتا ہے اور ان کے کفر اور اصرار علی الکفر کی وجہ سے اور اپنے اوپر توفیق کی راہوں کو بند کر لینے کی وجہ سے خدا تعالیٰ نے ان کی مدد چھوڑ دی تو ان اسباب کی وجہ سے کفار کے دلوں میں زنگ اور تیرگی بڑھ گئی جس طرح مومنین کے دلوں میں نور اور انشراح بڑھا۔

(ایضا) یمد مد گذشتہ متعدی بنفسہ ہے اور مد ثانی متعدی باللام ہے چونکہ آیت میں مد بلا واسطہ متعدی ہے۔ اس لئے اس کا ماخذ امداد ہی ہو سکتا ہے اگر کوئی یہ کہے کہ ماخذ تو مد ثانی ہے مگر اس کے صلہ لام کو حذف کر کے بلا واسطہ بطریق ایصال متعدی بنا دیا گیا تو ہم کہیں گے کہ حذف و ایصال ماننا خلاف اصل ہے اور بغیر کسی داعی اور دلیل کے خلاف اصل کا ارتکاب نہیں کیا جا سکتا۔ یاد رہے کہ مجرد و مزید کا فرق جو قاضی نے ذکر کیا ہے لغت کے منافی ہے۔ لغت میں دونوں یکساں ہیں کما ذکرہ شیخ زادہ۔

تفسیر :- طغیان میں اضافہ کرنا اور ڈھیل دینا جس سے وہ بڑھتی چلی جائے چونکہ افعال قبیحہ میں سے ہے اور معتزلہ کے خیال کے مطابق اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد واجب ہے۔ اس لئے معتزلہ چار و ناچار اس آیت کی تاویلات کی طرف متوجہ ہوئے کیونکہ اس آیت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ منافقین کی سرکشی میں خود اللہ تعالیٰ اضافہ کر رہے ہیں۔ معتزلہ نے آیت کی چار توجیہیں کی ہیں ان میں سے یہ پہلی توجیہ ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ آیت ویمدہم فی طغیانہم یعمہون میں دو مجاز ہیں۔ مجاز لغوی۔ مجاز عقلی۔ مجاز لغوی اس طرح ہے کہ مد فی الطغیان سے طغیان میں اضافہ کرنا مراد نہیں کیونکہ اس سے رین یعنی زنگ اور ظلمت کا بڑھنا مراد ہے۔
اور تزاید رین کا طغیان بالواسطہ سبب ہے یعنی کفار کا طغیان سبب بنا اللہ کی توفیق سے محرومی کا۔ اور اللہ تعالیٰ کا محروم بنا دینا سبب بنا ان کے دلوں میں زنگ و تاریکی بڑھنے کا۔ پس سبب بول کر اس کا مسبب مراد لیا گیا۔ اور یہی مجاز ہے۔
اور مجاز عقلی اس لئے ہے کہ رین اور زنگ کا بڑھنا کفار ہی کا فعل ہے۔ مگر چونکہ یہ اللہ کے خذلان

او مكّن الشيطان من اغوائهم فزادهم طغيانًا اسند ذلك الى الله تعالٰى اسناد الفعل الى المسبب مجازًا واضاف الطغيان اليهم لئلا يتوهم ان اسناد الفعل اليه على الحقيقة ومصداق ذلك انه لما اسند المد الى الشياطين اطلق الغيّ قال واخوانهم يمدّونهم في الغيّ۔

ترجمہ:۔ یا جب اللہ تعالٰی نے شیطان کو ان کے اغوا پر قدرت دی۔ پس اس نے ان کے طغیان کو اور بڑھا دیا تو اس کی اللہ کی جانب نسبت کر دی گئی جیسے کہ فعل کی نسبت اس کے مسبب کی جانب کر دی جاتی ہے اور طغیان کی نسبت منافقین ہی کی جانب رکھی تاکہ یہ وہم نہ گذرے کہ مد کی نسبت اللہ تعالٰی کی طرف حقیقت ہے۔ اور اس کی تصدیق یہ ہے کہ اللہ تعالٰی نے جب مد کی سرداروں کی جانب نسبت کی تو غی کا مطلق فرما دیا ہے۔ واخوانهم يمدونهم في الغي۔ ان کے بھائی ان کی گمراہی اور بڑھا رہے ہیں۔

حل:۔ عبارت میں مذکورہ دو توجیہ آئی ہے پہلی کا جواب اس کے قریب والا جملہ تاویل ہے اور دوسرے کا جواب توجیہ ثانی کا خلاصہ اسند ذلک ہے۔

دیکھیے مد گو شیطانوں کے سبب سے ہوا اس لئے بحیثیت مسبب اللہ تعالٰی کی جانب مد کی نسبت کر دی گئی۔ اور فعل کی اس کے مسبب کی جانب نسبت کرنا اسناد عقلی ہے۔ زمانی کے کلام میں الطاف کا لفظ آگیا ہے۔ سو الطاف جمع ہے لطف کی۔ لطف کہتے ہیں طاعت یا ترک معصیت پر آمادگی کا وجوب کرنے کو۔ اگر طاعت کی راہ پیدا کی ہے تو اسے توفیق۔ اور اگر ترک معصیت کی صورت ہے تو اسے عصمت کہتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ لطف کا مفہوم دونوں میں عام ہے۔

تفسیر:۔ یہ معتزلہ کی دوسری توجیہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مد کی نسبت ذات باری کی جانب مجاز عقلی کے طور پر ہے۔ صورت یہ ہوئی کہ طغیان میں اضافہ کرنے والے تو ان کے شیاطین اور سردار تھے۔ ورنہ حقیقت شیاطین بھی نہیں بلکہ خود کفار و منافقین تھے۔ البتہ یہ شیاطین کے اغوا اور ان کی وسوسہ اندازی کی وجہ سے ہوا۔ اور اغوا پر قدرت خداوند تعالٰی نے دی۔ وہ تو شیطان کے بس میں تھا ہی کیا۔ پس یوں کہئے کہ درحقیقت طغیان میں اضافہ کرنے والے لوگ وہ خود تھے شیاطین کا اغوا اس کا سبب قریب۔ اللہ تعالٰی کا قدرت دینا اس کا سبب بعید ہے۔ پس بحیثیت مسبب ہونے

وقيل صلة يمدّهم بمعنى يُملي لهم ويمدّ في أعمارهم كي ينتبهوا ويطيعوا فما ازدادوا إلا طغيانا وعمها فحذفت اللام وعدّي الفعل بنفسه كما في قوله تعالى واختار موسى قومه۔

ترجمہ:- اور معتزلہ کی طرف سے یہ بھی کہا گیا ہے کہ یمدہم کی اصل یمد لہم تھی۔ یملی لہم اور یمد فی اعمارہم کے معنی میں یعنی مہلت دینے اور عمر دراز کرنے کے معنی ہیں۔ اور یہ درازی عمر اس لئے تھی کہ وہ بیدار ہوتے اور اطاعت کرتے۔ مگر ان میں بجائے اس کے سرکشی بے راہی اور بڑھ گئی اور کچھ نہ ہوا۔ پھر لام کو حذف کرکے فعل کو بلا واسطہ متعدی کر دیا گیا۔ جیسا کہ فرمان باری واختار موسیٰ قومہ میں۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) سے کہ اللہ تعالیٰ کی جانب نسبت کر دی گئی۔ اور اس مجاز پر قرینہ یہ چھوڑا کہ طغیانہم میں طغیان کی اضافت کفار کی جانب نسبت کر دی جس سے معلوم ہو جائے کہ طغیان اور اس میں زیادتی سب انہیں کے کرتوتوں کا نتیجہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی جانب مجازاً ان کا انتساب ہے۔ اس بات کا ثبوت کہ اصل فاعل اور کارکن شیاطین ہیں اور خدا کی جانب اس کی نسبت مجازاً ہے۔ فرمان باری واخوانہم یمدونہم فی الغی ہے جس میں مد کو دراز کو شیاطین کی جانب منسوب کی گئی ہے۔

اہل سنت والجماعت کے نزدیک معاملہ اس کے بالکل الٹا ہے جو معتزلہ کہتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ مد کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف حقیقی ہے۔ اور جب ان کفار یعنی عباد کی جانب اسے منسوب کیا گیا ہے تو محض اس وجہ سے کہ وہ اس کے محل ہیں۔

تفصیل:- یہ تیسری توجیہ ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ یمدہم میں حذف و ایصال ہے۔ یعنی یمدہم یملی لہم کے معنی میں ہے جس کے معنی عمر دراز کرنے کے ہیں۔ بریں تقدیر اس کی اصل یمد لہم بصلہ لام ہوگی۔ جیسا کہ اختار موسیٰ میں جو کہ دراصل اختار موسیٰ من قومہ تھا۔ من کو حذف کرکے بلا واسطہ اختار کو اس کے مفعول کی جانب متعدی کر دیا گیا۔ اسی طرح یمد کا صلہ لام حذف کر دیا گیا۔ اور ہم ضمیر مفعول کی جانب اسے بلا واسطہ متعدی بنا دیا گیا۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ تو ان کی عمر اس لئے دراز کرتے رہے کہ شاید یہ بھی غفلت سے بیدار ہو کر جادہ مستقیم اور راہ راست پر آ لگیں۔ مگر ہائے کیا سوچے تھے اور کیا ہو گیا ان کم بختوں کی عمر کے ساتھ ساتھ ضلالت ترقی کرتی گئی۔ اس توجیہ کی بنا پر فی طغیانہم اور یعمہون دونوں ہم ضمیر مفعول سے حال ہوں گے۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ فی طغیانہم ضمیر مفعول سے حال ہو اور یعمہون طغیانہم کی ہم مجرور سے۔ اسی کو حال متداخلہ کہتے ہیں۔ اور پہلے کو حال مترادفہ۔

اوالتقدیر یمدھم استصلاحا وھم مع ذلک یعمھون فی طغیانھم۔

والطغیان بالضم والکسر کلُقیان ولِقیان تجاوز الحد فی العتو والغلو فی الکفر واصلہ تجاوز الشئ عن مکانہ قال تعالیٰ إنّا لمّا طغی الماءُ حملناکم والعمہ فی البصیرۃ کالعمی فی البصر وھو التحیر فی الامر یقال رجل عامہٌ وعمِہٌ وارضٌ عمہاءُ لا منار بھا قال اعمی الھُدی بالجاہلین العمہ۔

ترجمہ:- یا تقدیری عبارت یمدھم استصلاحا ہوگی یعنی اللہ تعالیٰ ان میں رہنمائی کی چیزوں کا اضافہ کرتے ہیں ان کی اصلاح کی خاطر لیکن وہ اس کے باوجود اپنی سرکشی میں سرگشتہ ہیں۔

طغیان ضمہ اور کسرہ دونوں کے ساتھ ہے جیسے لُقیان اور لِقیان، اس کے معنی ہیں سرکشی میں حد سے تجاوز ہو جانا اور کفر میں غلو کرنا۔ اور اصل معنی کسی شئی کے اپنے مقام سے بڑھ جانے کے ہیں۔ ارشاد ہے انا لما طغی الماء حملناکم۔ جب پانی اپنی حدود سے اوپر چڑھ گیا تو ہم نے تم کو کشتی پر سوار کیا۔ اور عمہ نقصان بصیرت میں مستعمل ہے جیسے عمی نقصان بصر میں۔ اور عمہ کے معنی ہیں معاملہ میں حیران و سرگشتہ ہو جانا۔ بولا جاتا ہے رجل عامہ وعمہ۔ اور ارض عمہاء اس زمین کو کہتے ہیں جو بے نشان و بے علامت ہو۔ شاعر کہتا ہے ع

ع اعمی الھدی بالجاہلین العمہ۔

تفسیر:- اس توجیہ کی بنا اس پر ہے کہ یمد کے معنی زیادتی اور مدد دینے کے لئے جائیں اور التی جیسی چیز یعنی مدد جیسی کوئی شئی اسے مقدر مانا جائے۔ پس یمدہم کی تقدیری عبارت نکلے گی یمدہم استصلاحا جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی اصلاح و فلاح کی خاطر ان دلائل عقلیہ و نقلیہ کا اضافہ کرتے رہتے ہیں جن سے ان کی رہنمائی ہو مگر یہ اس کے باوجود اپنی گمراہیوں میں بھٹک رہے ہیں۔

قاضی کی عبارت وہم مع ذلک یعمہون فی طغیانہم سے مترشح ہوتا ہے کہ اس توجیہ میں فی طغیانہم یعمہون سے متعلق ہوگا اور یعمہون، ہم مبتدا محذوف کی خبر ہو کر جملہ مستانفہ ہوگا یعنی یمدہم سے یہ سوال اٹھا کہ جب فلاں کی اصلاح چاہتے ہیں تو ان کا کیا حال ہے؟ جواب دیا گیا وہم مع ذلک یعنی وہ اس کے باوجود بھٹکتے ہیں۔

مذکورہ بالا دو توجیہوں کا وجود اپنی جگہ اس سے ظاہر ہے کہ ان میں یہ لازم آتا ہے کہ خدا ایک چیز کا ارادہ کرتا ہے اور وہ پوری نہیں ہوتی گویا خدا کے ارادے اور اس کی مراد میں تخلف ہے۔

قاضی نے عمہ کے جو معنی کئے ہیں اس کی تائید میں رؤبہ کے شعر کا ایک مصرعہ پیش کیا ہے پورا شعر اس طرح ہے

أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ. اختاروها عليه واستبدلوها به، وأصله بذل الثمن لتحصيل ما يطلب من الأعيان، فإن كان أحد العوضين ناضًّا تعيّن من حيث إنه لا يطلب لعينه أن يكون ثمنًا وبذله اشتراءً، وإلا فأيّ العوضين تصوّرته بصورة الثمن فباذله مشترٍ وآخذه بائع، ولذلك عُدّت الكلمتان من الأضداد۔

ترجمہ:- یہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے گمراہی مول لی ہدایت کے بدلے یعنی ضلالت کو ہدایت پر ترجیح دی۔ اور ضلالت کو ہدایت کے بدلے میں لیا۔ اور اشتراء کے اصل معنی ہیں اس مقصود کو حاصل کرنے کے لئے ثمن خرچ کرنا جو اعیان میں سے ہو۔ پس اگر احد العوضین نقدی ہے بایں حیثیت کہ وہ لذاتہ مطلوب نہیں تو اسے ثمن کہیں گے۔ اور اس کا صرف کرنا اشتراء کہلائیگا ورنہ عوضین میں سے جس کو بصورت ثمن تصور کر لو۔ اس کا صرف کرنے والا مشتری ہوگا۔ اور اس کا لینے والا بائع کہلائے گا۔ اسی وجہ سے ان دونوں کلموں یعنی بیع و شراء کو اضداد میں سے شمار کیا گیا ہے۔

ترکیب:- اولئک مبتدا، الذین اسم موصول، اشتروا الضلالۃ بالہدیٰ معطوف علیہ، فما ربحت تجارتہم معطوف علیہ معطوف وما کانوا مہتدین معطوف، فما ربحت الآیۃ اپنے معطوف سے مل کر معطوف ہوا اشتروا الآیۃ کا، اشتروا اپنے معطوف سے مل کر الذین اسم موصول کا صلہ ہوا، اسم موصول اپنے صلہ سے مل کر اولئک کی خبر۔ مبتدا اپنی خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ مستانفہ ہوا۔

جب اللہ تعالیٰ نے منافقین کے بارے میں یہ ذکر فرمایا کہ ہم ان کے استہزاء کی سزا دیتے رہتے ہیں تو ایک سوال پیدا ہوا کہ ان میں یہ بُری خصلت جس کی اللہ تعالیٰ کو سزا دے رہا ہے۔ آئی کیسے؟ اولئک الذین اشتروا الضلالۃ بالہدیٰ سے اس کا جواب دیا گیا کہ وہ بُری خصلت ان میں اس طرح آئی کہ انہوں نے قبول حق کی استعداد کو کھو کر گمراہی مول لی۔

عبد الحکیم سیالکوٹی نے اپنے حاشیہ میں ایک اشکال نقل کیا ہے۔ اشکال یہ ہے کہ آیت میں الذین اسم موصول خبر واقع ہے۔ معنی حصر کا افادہ کر رہا ہے۔ اس لئے بات علم معانی میں طے ہو چکی ہے کہ تعریف الموصول بمنزلہ تعریف اللام ہے اور خبر جب معرف باللام ہو تو وہ مبتدا پر منحصر ہوتی ہے اور جو کچھ یہاں منافقین کا ہے اسی لئے ثابت ہوا کہ صرف منافقین ہی ضلالت کو ہدایت کے بدلے میں خریدنے والے تھے۔ دوسرا کوئی نہ تھا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے کفار یا ہرین بھی مشتری ضلالت بالہدایت تھے۔

عبد الحکیم نے اس کا جواب دیا ہے۔ وہ یہ کہ یہ حصر حقیقی نہیں بلکہ ادعائی ہے یعنی منافقین کے کمال کفر کی وجہ سے یہ دعویٰ کر دیا گیا کہ بس یہی لوگ ایسے ہیں جنہوں نے ضلالت مول لی ہدایت کے بدلے اور کمال کفر کا مطلب یہ ہے کہ ان میں صرف کفر ہی نہیں تھا بلکہ اس کے ساتھ ساتھ استہزاء اور خداع کی گندگیاں بھی شامل تھیں جس کی وجہ سے اس کفر میں اور زیادہ تعفن پیدا ہو گیا اور کریلا نیم چڑھا کا مصداق ہو گیا۔

کے دورِ خلافت میں اسلام کا حلقہ بگوش ہو گیا۔ پھر بقصدِ حج کعبہ مکہ میں حاضری دی۔ اور ایک دفعہ خانہ کعبہ کا طواف کر رہا تھا کہ اچانک جبلہ بن فزارہ کے ایک گنوار کا پیر اس کے تہ بند پر پڑ گیا اور دب گیا۔ اس نے بادشاہی زعم میں آ کر اس گنوار کے اتنے زور کا چانٹا رسید کیا کہ ناک ٹوٹ گئی۔ اور ساتھ ساتھ آگے دو دانت بھی گر گئے۔ بیچارے فزاری نے اپنا دکھڑا حضرت عمرؓ سے کہہ سنایا۔ آپ نے جبلہ کو بلا کر دو ٹوک فیصلہ دیا۔ اما العفو واما القصاص۔ دو ہی صورتیں ہیں۔ یا مظلوم سے معافی لے جائے یا تم سے انتقام لیا جائے۔ جبلہ نے عرض کیا کہ آپ کیا غضب کر رہے ہیں۔ میں بادشاہِ وقت ہوں یہ ایک سوقی اور بازاری انسان ہے آپ بادشاہِ وقت سے ایک سوقی کو بدلہ دلوا رہے ہیں۔ آپ نے فرمایا شریعتِ مصطفےٰ کے قانون کے مطابق تمہیں گنوار کا طمانچہ کھانا ہو گا۔ بحیثیتِ اسلام تم دونوں برابر ہو اور بیچ کوئی فرق روا نہیں۔ جب جبلہ کا کوئی بس نہ چلا تو اس نے مہلت چاہی اور رات ہوتے ہی روم چلا گیا۔ اور قیصرِ روم سے جا ملا۔ کہتے ہیں کہ بعد میں وہ اپنے اس فعل پر پچھتایا اور اپنے اشعار میں ندامت کا اظہار بھی کیا ہے چنانچہ کہتا ہے ؎

تنصرت بعد الحق عار اللطمة ۔ وما کان فیها لو صبرت لها ضرر
وادرکنی فیها لجاج حمیة ۔ فبعت لها العین الصحیحة بالعور
فیالیت امی لم تلدنی ولیتنی ۔ صبرت علی القول الذی قال عمر

ترجمہ:۔ میں محض ایک طمانچے کے ننگ و عار کی وجہ سے قبولِ حق کے بعد نصرانی بن گیا۔ حالانکہ اگر میں اس وقت صبر کر لیتا تو میرا کوئی نقصان نہ تھا۔ مجھے حمیت و غیرت کی لجاجت لاحق ہوئی اور میں نے ایک سالم آنکھ کانی آنکھ کے بدلے میں بیچ ڈالا۔ کاش مجھے میری ماں نے نہ جنا ہوتا یا کاش میں فاروقِ اعظمؓ کے فیصلہ پر راضی ہو گیا ہوتا۔

ابوالنجم کا اس واقعہ سے مقصد یہ ہے کہ جس طرح غسانی کی یہ خرید و فروخت یعنی اسلام کے بدلے نصرانیت مول لینا۔ بڑے گھاٹے کی خرید و فروخت تھی۔ اسی طرح اس میری بیوی نے جوانی کے بدلے بڑھاپا مول لینا بھی انتہائی خسارے کا ہے۔ قافیہ کا استشہاد اس کے آخری مصرع۔ کما اشتری المسلم اذ تنصرا سے ہے کہ یہاں اشترا اسلام سے اعراض اور نصرانیت کی تحصیل کے معنی میں مستعمل ہے۔ اور ان دونوں چیزوں میں سے کوئی ذی التحصیل نہیں ہے اور ذی الحیلاں میں سے ہے۔ پس معنی مجازی کی تائید حاصل ہو گئی۔

ثم اتسع فيه فاستعمل للرغبة عن الشيء طمعاً في غيره۔
والمعنى انهم اخلّوا بالهدى الذي جعل الله لهم بالفطرة التي فطر الناس عليها محصّلين الضلالة التي ذهبوا اليها او اختاروا الضلالة واستحبوها على الهدى۔

ترجمہ:- پھر اشتراء کو وسعت دی گئی اور وہ کسی شئ کی طمع کرتے ہوئے ایک شئ سے اعراض کرنے کے معنی میں استعمال ہونے لگا۔
اور مراد یہ ہے کہ انہوں نے اس ہدایت کو ضائع کر دیا جو خدا نے ان کو اس فطرت کے طور پر عطا کیا تھا جس پر اس نے لوگوں کو پیدا کیا تھا اور اس ضلالت کو حاصل کر بیٹھے جس کی جانب یہ لوگ گئے۔ یا یہ معنی ہیں کہ ان لوگوں نے ہدایت کے مقابلے میں ضلالت کو پسند کیا اور اسے ترجیح دی۔

تفسیر:- اشتراء کے دوسرے معنی مجازی ہیں یہ معنی پہلے معنی سے کچھ زیادہ عام ہے اس لئے کہ پہلے معنی میں یہ قید تھی کہ جس چیز سے اعراض کیا جائے وہ اپنے قبضہ میں ہو۔ یہاں اس کی بھی قید نہیں بلکہ مطلق کسی شئ سے اعراض کرنا ہے خواہ وہ شئ اپنے ہاتھ میں ہو یا دوسرے کی ہو۔
قولہ والمعنی الخ اشتراء کے دونوں معنی مجازی بیان کرنے کے بعد اب اس انداز سے آیت کا ان معانی پر انطباق کر رہے ہیں کہ پیدا ہونے والے اشکال کا بھی ازالہ ہو جائے۔ اشکال یہ ہے کہ آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ منافقین اور کفار کے پاس ہدایت تھی مگر انہوں نے اس کے بدلے ضلالت لے لی۔ حالانکہ کفار و منافقین کے پاس سرے سے ہدایت ہی نہیں تھی!
قاضی نے اس اشکال کا جواب یہ دیا کہ ہم نے اشتراء کے دو معنی مجازی بیان کئے ہیں۔ اگر ان میں سے دوسرے معنی مراد لئے جائیں تب تو کچھ اشکال ہی نہیں کیونکہ دوسرے معنی مطلقاً اعراض و تحصیل کے ہیں۔ عام اس سے کہ جس سے اعراض کیا جا رہا ہے وہ اپنی ہو یا غیر کی۔ پس اس وقت مطلب یہ ہوگا کہ کفار کے سامنے ہدایت و ضلالت دونوں کی راہیں موجود تھیں۔ ان میں سے کوئی ان کی اپنی نہیں تھیں۔ انہوں نے ہدایت کے مقابلے میں ضلالت کو اختیار کر لیا۔
اور اگر پہلے معنی مراد لئے جائیں تو ضرور اشکال ہوگا کیونکہ اس میں یہ قید ہے کہ جس سے اعراض کیا جا رہا ہے وہ اپنے قبضہ میں ہو۔ پس اس صورت میں ہدیٰ سے مراد فطری ہدایت اور طبعی ذوق اور قبول حق کی استعداد ہوگی۔ لہذا مطلب یہ ہوگا کہ کفار نے اپنی اس فطری ہدایت سے اعراض کر کے دوسری چیز یعنی ضلالت حاصل کی۔ قاضی نے جو ترتیب قائم کی ہے ہم نے اختصاراً اسے الٹ دیا ہے یعنی پہلا بعد میں اور بعد کا پہلے رکھ دیا۔

والتجارة طلب الربح بالبيع والشراء والربح الفضل على رأس المال ولذلك سمي شفًّا واسناده الى التجارة وهو لاربابها على الاتساع لتلبسها بالفاعل او لمشابهتها اياه من حيث انها سبب الربح والخسران۔

وَمَا كَانُوا مُهْتَدِيْنَ لطرق التجارة فان المقصود منها سلامة رأس المال و الربح وهؤلاء قد اضاعوا الطلبتين لان رأس مالهم كان الفطرة السليمة والعقل الصرف فلما اعتقدوا هذه الضلالات بطل استعدادهم واختل عقلهم ولم يبق لهم رأس مال يتوسلون به الى درك الحق ونيل الكمال فبقوا خاسرين آيسين عن الربح فاقدين للاصل۔

ترجمہ :- اور تجارت نام ہے خرید و فروخت کے ذریعہ نفع طلب کرنے کا اور ربح اس مال کو کہتے ہیں جو اصل پونجی سے زائد ہو اسی وجہ سے ربح کو شف کہتے ہیں کیونکہ شف کے معنی زیادتی کے ہیں۔ اور خسران کی نسبت تجارت کی جانب حالانکہ خسران اٹھانے والے ارباب تجارت ہیں نہ کہ تجارت علی سبیل المجاز ہے۔ اب مجاز کی علی الترديد دو وجہیں ہو سکتی ہیں یا اس لئے کہ تجارت کو اتصال ہے صاحب تجارت سے کیونکہ تجارت اسی کا فعل ہے اور فاعل کو فعل سے اتصال ہوا ہی کرتا ہے پس شیٔ کی نسبت کر دی گئی اس کے فاعل حقیقی کے ملابس کی جانب بعلاقہ المجاز اور یا اس لئے کہ تجارت کو تاجر سے تشبیہ دی گئی۔ اور وجہ تشبیہ یہ ہے کہ دونوں ربح و خسران کا سبب بنتے ہیں۔ پھر خسران کی تجارت کی جانب نسبت کر دی گئی نسبت المجاز بواسطہ التشبیہ۔

اور نہیں تھے وہ راہ پانے والے یعنی تجارت کی راہ پانے والے اس لئے کہ تجارت سے ربح اور راس المال دونوں کی سلامتی مقصود ہے اور ان منافقین نے دونوں مطلوب ضائع کر دیئے۔ اس لئے کہ ان کا راس المال ان کی فطرت سلیمہ اور عقل خالص تھی پس جب انہوں نے اپنے عقیدوں میں یہ گمراہیاں بٹھالیں تو ان کی استعداد اکارت ہو گئی۔ عقل مختل ہو کر رہ گئی۔ اور وہ راس المال باقی نہ رہا جس کے وسیلہ سے حق کو پانے اور کمال کو حاصل کرتے پس خائب و خاسر ہو کر رہ گئے۔ نفع سے بھی نا امید اصل سرمایہ کو بھی کھو دیئے رہ گئے۔

تفسیر: ۔ قاضی نے لطائف العبارۃ کہہ کر ایک اشکال رفع کیا ہے۔ اشکال یہ ہے کہ آیت میں تکرار
ہے اس لئے کہ جو بات اولئک الذین اشتروا الضلالۃ بالھدیٰ سے سمجھ میں آتی ہے یعنی منافقین سے فقدانِ
ہدایت وہی بات وما کانوا مہتدین سے بھی سمجھ میں آرہی ہے۔ قاضی نے جواب دیا کہ سابق میں ہُدیٰ سے
ہدایت دینی مراد تھی اور یہاں طریق تجارت کی ہدایت مراد ہے فلا تکرار۔ دونوں کا محل جدا جدا ہے۔
فان المقصود منہا الخ۔ سے قاضی جو کچھ کہنا چاہتے ہیں اس کے سمجھنے کے لئے دو ترکیب ذہن میں رکھئے
جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں یعنی (۱) وما کانوا مہتدین کا فما ربحت تجارتہم پر عطف ہے اور فما ربحت اپنے معطوف
سے مل کر اشتروا کا معطوف ہے۔ یہ بھی معلوم ہے کہ فاء ترتیب کے لئے آتا ہے اور واو مطلق جمعیت
کے لئے۔ پس جب وما کانوا مہتدین کو ما ربحت تجارتہم کا بذریعہ واو معطوف بنا کر اشتروا پر بواسطہ
فاء عطف کیا گیا تو دونوں جملوں کا مجموعہ اولئک الذین اشتروا الضلالۃ بالھدیٰ پر
مرتب ہو گیا۔

قاضی صاحب فان المقصود الخ سے اسی ترتیب کی وجہ اور اس کی صورت بیان
کرنا چاہتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ تجارت سے دو ہی چیزیں مقصود ہوتی ہیں۔
اول یہ کہ اپنی جمع برقرار رہے۔ راس المال صحیح سالم رہے۔ دوم یہ کہ اس
پر حسبِ دلخواہ نفع مرتب ہو۔ اگر کسی تاجر کو نفع حاصل نہ ہو تو تجارت
اس کے لئے ایک عمل عبث ہوتا ہے اور اگر کوئی شخص نفع اور
جمع دونوں سے محروم رہے تو اس سے زیادہ خائب وخاسر
کون ہوگا اس کو کہا جائے گا کہ اس کی تجارت نہ تو
سودمند ہوئی اور نہ ہی وہ تجارت کی راہ دیکھ کر
سو سکا۔ منافقین جنہوں نے ضلالت ہدایت
کے بدلے خریدی ان کا یہی حال ہے جب
ہدایت چھوڑ دی تو ہاتھ سے راس
المال گیا اور راس المال کے ساتھ
ہی ساتھ وہ ترکِ حق و نفع
تفاؤل کے منافع بھی
رخصت ہوئے جو ہدایت پر مرتب ہوتے پس ان کے حق میں کہا جائیگا۔ ما ربحت تجارتہم وما کانوا مہتدین۔

— — — —

مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا۔ لما جاء بحقيقة حالهم عقبها بضرب المثل زيادة في التوضيح والتقرير فانه اوقع في القلب واقمع للخصم الألد لانه يريك المتخيل محققا والمعقول محسوسا ولامر ما اكثر الله في كتبه الامثال وفشت في كلام الانبياء والحكماء۔

ترجمہ:- ان کی مثال اس شخص کی سی ہے جس نے آگ جلائی۔ جب منافقین کی حقیقت حال بیان فرما چکے تو اس کے بعد مزید توضیح اور تثبیت کے لئے ان کے حال پر کہاوت کہی اس لئے کہ تمثیلی بیان دل میں زیادہ جاگزیں ہے۔ اور اس میں جھگڑالو دشمن کو زیادہ کاٹ ہے۔ کیونکہ تمثیل تمہارے سامنے خیالی چیز کو ثابت اور معقول کو محسوس بنا کر پیش کر دیتی ہے۔ اور کسی عظیم الشان فائدہ ہی کی وجہ سے خدا نے اپنی کتابوں میں کہاوتوں اور مثالوں کو کثرت سے بیان فرمایا ہے اور انبیاء و دانشوروں کے کلام میں اس کی بہتات ہے۔

حل:- لامر ما۔ امر کی تنوین تعظیم کے لئے ہے اور ما اس تعظیم کی تاکید کر رہا ہے اور امر کی صفت واقع ہے معنی ہوں گے لامر عظیم۔ اور یہ جار مجرور اکثر سے متعلق ہے۔

تفسیر:- یہ آیت کا ماقبل سے ربط ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ومن الناس من یقول آمنا سے یہاں تک منافقین کی حقیقت حال بیان فرمائی اور حقیقت کا ادراک عقل کرتی ہے پس منافقین کا عقلی طور پر علم ہوا لیکن چونکہ انسان عالم محسوسات میں ہے اس لئے اس کو محسوسات سے زیادہ مناسبت ہے۔ نیز وہم چونکہ ان جزئیات کا ادراک کرتا ہے جو محسوسات سے ماخوذ ہیں۔ اس لئے محسوسات کو وہم قطعاً قبول نہیں کرتا بلکہ غیر محسوس چیزوں میں وہم و عقل کا نزاع رہتا ہے جس کی وجہ سے یقینیات میں ریب و شک راہ پکڑ لیتے ہیں۔ اور قلب اس کے قبول کرنے سے انکار کرتا ہے۔ پس بیان حقیقت کے بعد منافقین کی اللہ تعالیٰ نے اس غرض سے مثال بیان فرمائی کہ وہ محسوس کی شکل میں دل میں جاگزیں ہو جائے۔ اور وہم کا نزاع باقی نہ رہے۔ اسی فائدہ کی بنا پر آسمانی کتابوں اور انبیاء و حکماء کے کلاموں میں بکثرت امثال موجود ہیں۔ گویا ماقبل سے ربط یہ ہوا کہ ماقبل میں بیان حقیقت تھا۔ اور یہاں ان کی مثال کا بیان ہے۔

سے بغیر تیر انداز کے نشانہ پر لگ جاتے ہیں۔ یہ کہاوت اس کے لئے کہی جاتی ہے جو کسی کام سے ناواقف ہو
اور پھر بھی وہ کام اس سے خوبی کے ساتھ انجام پذیر ہو جائے۔ دیکھئے۔ اس کلام میں رمی کے اثبات اور
رامی کی نفی سے ایک طرح کی ندرت و غرابت پیدا ہوتی ہے اس لئے اس کو کہاوت بنا لیا گیا۔ چونکہ مثل میں غرابت
اور ندرت فصاحت ہوتی ہے اس لئے اس کو ہر طرح کے تغیر و تبدل سے محفوظ رکھا جاتا ہے۔ کیونکہ تصرف سے
کلام کی غرابت فوت ہو جائے گی۔ مثلاً الصیف ضیعت اللبن ایک کہاوت ہے۔ ایک بڈھے کی بیوی تھی جبکہ اس نے
گرمیوں میں اپنی بیوی کو اس کی کسی حرکت پر ناراض ہو کر طلاق دیدی تھی۔ بیوی نے دوسرے سے شادی
رچالی۔ دوسرا شوہر فقیر تھا۔ بیچاری نا چار ہو کر دودھ مانگنے نکلی اور اتفاق سے اسی بڈھے کے
دروازے پر صدا دی۔ بڈھے نے پہچان لیا اور کہا الصیف ضیعت اللبن۔ موسم گرما نے تمہارا دودھ ضائع
کر دیا۔ پھر یہ مثل ہر اس موقع پر کہی جانے لگی جب کوئی شخص ایک چیز اس کے وقت پر فوت کر دینے
کے بعد اس کا جویاں ہو۔ اب اگر یہاں بصیغۂ مؤنث کے بجائے ضیعت بصیغۂ مذکر کہا جائے تو
اس تمام واقعہ پر دلالت فوت ہو جائے گی۔

تیسرے معنی دوسرے معنی پر متفرع ہیں۔ بباعث ان میں ندرت و غرابت کے بطور علاقہ مجاز بیان کیا ہے یعنی
قصہ عجیبۃ الشان عظیم الحال غریب کو مثل اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان میں بھی اس کے معنی عرفی یعنی کہاوت
کی طرح غرابت و ندرت موجود ہے۔ مثل الجنۃ التی وعد المتقون۔ میں مثل قصہ اور حال کے معنی
میں ہے اور للہ المثل الاعلیٰ میں صفت کے معنی میں ہے۔ چونکہ قرآن میں لفظ مثل کہاوت کے معنی میں
نہیں لیا جا سکتا۔ اس لئے کہ کہاوت کے لئے مورد و سابق کا ہونا ضروری ہے اور خدا کا کلام ہر شے سے سابق
ہے اس سے کون سی چیز سابق ہو سکتی ہے۔ نیز تیسرے معنی بھی جاری نہیں ہو سکتے ہیں اس لئے تیسرے
معنی کی ضرورت پیش آئی۔ چنانچہ مثلهم میں بھی لفظ مثل حال عجیب الشان کے معنی میں ہے یعنی منافقین
کی عجیب الشان حالت اس شخص کی سی ہے جس نے آگ روشن کی ہو۔

قصہ، حال، صفت مترادف الفاظ ہیں۔ اعتباری فرق ہے۔ اس حیثیت سے کہ اس کا علم کسی کے
خبر دینے سے ہو۔ اس کو قصہ کہتے ہیں۔ جیسے مثل الجنۃ اور اس حیثیت سے کہ اس کا علم مشاہدہ سے
ہوا سے حال کہتے ہیں جیسے مثلهم کمثل الذی استوقد نارا۔ اور اس حیثیت سے کہ اس کا علم
برہان و دلیل سے ہوا سے صفت کہتے ہیں۔ جیسے وللہ المثل الاعلیٰ۔

والذی بمعنی الذین کما فی قولہ تعالی وَخُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا ان جعل مرجع الضمائر فی بنورھم وانما جاز ذلک ولم یجز وضع القائم موضع القائمین لانہ غیر مقصود بالوصف بل المقصود الجملۃ التی ھی صلتہ وھو وصلۃ الی وصف المعرفۃ بہا ولانہ لیس باسم تام بل ھو کالجزء منہ فحقہ ان لا یجمع کما لا یجمع اخواتہا ویستوی فیہ الواحد والجمع ولیس الذین جمعہ المصحح بل ذو زیادۃ زیدت لزیادۃ المعنی ولذلک جاء بالیاء ابدًا علی اللغۃ الفصیحۃ التی علیہا التنزیل ولکونہ مستطالاً بصلتہ استحق التخفیف ولذلک بولغ فیہ فحذف یاءہ ثم کسرتہ ثم اقتصر علی اللام فی اسماء الفاعلین والمفعولین او قصد بہ جنس المستوقدین او الفوج الذی استوقد۔

ترجمہ:- اور الذی معنی میں الذین کے ہے جیسا کہ قول باری وخضتم کالذی خاضوا میں اور تم بھی اسی طرح گھس رہے ہو جیسا کہ پہلے لوگ گھس رہے تھے بشرطیکہ بنورہم کی ضمیر کا مرجع الذین کو قرار دیا جائے اور الذی کو الذین کی جگہ رکھنا جائز ہے۔ حالانکہ قائم کو قائمین کی جگہ رکھنا جائز نہیں اس لئے کہ الذی مقصود بالوصف نہیں بلکہ مقصود وہ جملہ ہے جو اس کا صلہ ہے۔ موصول تو اس جملے کے ساتھ معرفہ کو متصف کرنے کا وسیلہ ہے اور اس لئے بھی کہ الذی اسم تام نہیں بلکہ بمنزلہ جزء اسم ہے لہذا اس کا حق یہی ہے کہ اسے جمع نہ لایا جائے جیسا کہ اس جیسے دوسرے اسماء موصولہ کو جمع نہیں لایا جاتا۔ اور الذین الذی کی جمع سالم نہیں بلکہ زیادتی معنی کے واسطے نون کا اضافہ ہوگیا ہے یہی وجہ ہے کہ اس فصیح لغت کے اعتبار سے جس پر قرآن نازل ہوا ہمیشہ یا کے ساتھ وارد ہے نیز اس لئے کہ الذی اپنے صلہ کی وجہ سے طویل ہے لہذا تخفیف کا مستحق ہے اور اسی وجہ سے تخفیف میں مبالغہ کیا گیا چنانچہ اسم فاعل اور اسم مفعول میں الذی کی یا اور نون کو حذف کر کے صرف ال کے حرف لام پر اکتفا کر لیا۔ یا الذی سے مراد جنس مستوقدین ہے یا جماعت مستوقد مراد ہے۔

تفسیر:- یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگلے کلام میں فلما اضاءت ما حولہ اور ذہب اللہ بنورہم اسی کی جگہ ہے، اور بنورہم میں ہم ضمیر جمع کا مرجع الذی استوقد ہے جو مفرد ہے پس ضمیر و مرجع میں مطابقت نہ ہوئی۔ قاضی نے اس کے جواب میں تین تاویلیں ذکر کی ہیں۔

پہلی تاویل :- الذی الذین کے معنی میں ہے بلکہ دراصل الذین ہی تھا بطریق تخفیف نون حذف کر دیا گیا جیسا کہ وخضتم کالذی خاضوا اور والذی جاء بالصدق وصدق به اولئک هم المتقون میں۔ پہلی آیت میں خاضوا کی ضمیر جمع الذی کی طرف راجع ہے اور دوسری مثال میں اولئک اسم اشارہ جمع کا مشار الیہ الذی ہے۔

شبہ پیدا ہوا کہ جس طرح وخضتم کالذی خاضوا میں خاضوا بصیغہ جمع وارد ہے اسی طرح استوقد کو بھی بلفظ جمع ذکر کرنا چاہئے تھا ؟

الجواب :- الذی دو رعایتیں رکھتا ہے لفظی معنوی۔ لفظی اعتبار سے مفرد ہے۔ معنوی حیثیت سے جمع۔ پس استوقد میں لفظی رعایت ہے اور خاضوا میں معنوی۔

دوسری تاویل۔ قاضی نے دوسری اور تیسری تاویل اگرچہ بالکل آخر میں ذکر کی ہیں مگر ہم سلسلۂ کلام کو برقرار رکھتے نیز ناظرین کی سہولت کی وجہ سے مقدم ذکر کر رہے ہیں۔ دوسری تاویل یہ ہے کہ الذی سے جنس مستوقد مراد ہے۔ کوئی شخص معین مراد نہیں۔ اب چونکہ جنس میں قلت و کثرت دونوں کا احتمال ہوتا ہے اس لئے کثرت کے معنی کے اعتبار سے اس کی جانب ضمیر جمع لوٹائی جا سکتی ہے۔

تیسری تاویل۔ الذی سے پہلے لفظ فوج مضاف مقدر ہے۔ اصل عبارت یوں ہے۔ کمثل الفوج الذی استوقد نارا۔ چونکہ لفظ فوج جماعت اور گروہ کے ہم معنی ہیں اس لئے ضمیر جمع کو اس کی طرف راجع کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں۔

تنبیہ :- یاد رہے جس سوال کی جواب دہی کے لئے قاضی نے تین تاویلیں ذکر کی ہیں وہ اس وقت وارد ہوگا جبکہ ذهب الله بنورهم کو فلما اضاءت ما حوله کی جزاء مانا جائے اور اگر خمدت نارہ کو جزاء مقدر مان لیا جائے اور ذهب الله بنورهم کو جملہ مستانفہ کے بیان کے لئے مان لیا جائے تو یہ اشکال سرے ہی سے پیدا نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں بنورهم میں هم کی ضمیر منافقین کی طرف لوٹ جائے گی۔ تقدیری عبارت ہوگی۔ فلما اضاءت ما حوله خمدت نارہ ذهب الله بنورهم۔

قوله وانما جاز ذلک۔ یہاں سے ایک سوال و جواب چھیڑ رہے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آخر کیا بات ہے کہ الذین کی جگہ الذی استعمال کر سکتے ہیں مگر القائمین کی جگہ القائم نہیں رکھ سکتے ؟

الجواب :- قائم اور الذی میں تین طرح سے فرق ہے اول یہ کہ الذی مقصود بالوصف نہیں ہوتا بلکہ اس کا صلہ مقصود بالوصف ہوتا ہے یعنی جاءنی الرجل الذی هو عالم میں مقصود تو هو عالم کو صفت بنانا ہے۔ الرجل اگرچہ بلام معرفہ ہے اور هو عالم نکرہ ہے کیونکہ جملہ ہے اور جملہ نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے اور نکرہ معرفہ کی صفت بن نہیں سکتا اس لئے مجبوراً الذی لانا پڑا تاکہ الذی اسم موصول کی وجہ سے جملہ معرفہ ہو جائے اور معرفہ کو معرفہ کی صفت بنایا جا سکے پس الذی جملہ کو صفت بنانے کا ایک وسیلہ ہے وسائل ہی میں تخفیف ہو جاتی ہے تاکہ جلدی سے مقصود تک پہونچا جا سکے

اس کے برخلاف جاءنی الرجل القائم کہ اس میں القائم ہی مقصود بالوصف ہے اور جب مقصود ہے

والاستيقاد طلب الوقود والسعي في تحصيله وهو سطوع النار وارتفاع لهبها و اشتقاق النار من نار ينور نورًا اذا نفر لان فيها حركة واضطرابٌ ۔

فَلَمَّا اَضَاءَتْ مَا حَوْلَهٗ اي النار ما حول المستوقد ان جعلتها متعدية، والا امكن ان تكون مسندة الى ما والتانيث لان ما حوله اشياء واماكن او الى ضمير النار وما موصولة في معنى الامكنة نصب على الظرف او مزيدة وحوله ظرف وتاليف الحول للدوران وقيل للعام حول لانه يدور۔

ترجمہ: استیقاد آگ کو جلنے کو چاہنا اور اس کے حاصل کرنے کی کوشش کرنا ہے اور وقود آگ کا اٹھنا اور اس کے شعلوں کا بلند ہونا ہے۔ اور نار کا اشتقاق نار ینور نورًا سے ہے یہ اس وقت کہتے ہیں جب کوئی چیز بدکے اور بھاگے۔ آگ کا یہ نام اس لئے پڑا کہ آگ میں حرکت اور بے چینی ہے۔

پس جب روشن کر دیا آگ نے اس کے آس پاس کی چیزوں کو یعنی آگ نے روشن کر دیا ان چیزوں کو جو آگ جلانے والے کے ارد گرد تھیں۔ یہ ترجمہ اس صورت میں ہوگا جبکہ اضاءت کو آپ متعدی قرار دیں۔ ورنہ ہو سکتا ہے کہ اضاءت ما کی جانب مسند ہو اور ایسی تقدیر پر اضاءت کو مؤنث لانا اس لئے ہے کہ مستوقد کا ماحول بہت سی چیزیں اور بہت سی جگہیں ہیں۔ یا اضاءت مسند ہے نار کی ضمیر کی جانب۔ اور ما موصولہ ہے امکنہ کے معنی میں منصوب ہے ظرفیت کی بنا پر یا ما زائدہ ہے اور حولہ ظرف ہے اور حول کی ترکیب دوران (گھومنے) کے معنی کے لئے ہے۔ سال کو حول اس لئے کہتے ہیں کہ وہ گھوم کر پھر آجاتا ہے۔

تفسیر: لما سیبویہ کی تصریح کے مطابق حرف وجود لوجود او وجوب لوجوب (از روح المعانی) یعنی لما ایسا حرف شرط ہے جو ایک شی کے وجود یا وجوب پر دلالت کرتا ہے دوسری شی کے وجود یا وجوب کی وجہ سے اور اضاء میں دو احتمال ہیں۔ اول یہ کہ لازم ہو۔ دوم یہ کہ متعدی ہو۔ عرب والے بولتے ہیں اضاء الشیء نفسہ ای تنور۔ یعنی شی روشن ہو گئی اور اضاء غیرہ ای نورہ یعنی اس نے دوسری چیز کو روشن کیا۔ (شیخ زادہ) اگر متعدی ہے تو اس کا فاعل ضمیر ہوگی جو نار کی طرف لوٹے گی اور ما میں دو احتمال ہیں موصولہ ہو یا موصوفہ۔ موصولہ ہونے کی صورت میں حولہ ثابتۃ کا ظرف مستقر صلہ ہوگا۔ تقدیری عبارت یہ نکلے گی فلما اضاءت النار الاشیاء التی ثبتت حولہ۔ اور اگر موصوفہ ہے تو اشیاء یا اماکن کے معنی میں ہوگی اور حولہ ثابتۃ کا ظرف ہو کر صفت۔ تقدیری عبارت۔ اضاءت اشیاء ثابتۃ حولہ ہوگی۔ الغرض ہر دو صورت ما حولہ اضاءت کا مفعول

ہوگا۔ اور ترجمہ ہوگا پس جب روشن کر دیا آگ نے ان چیزوں اور ان جگہوں کو جو مستوقد کے ارد گرد ہیں

اور اگر اضاءت لازم ہے تو اس کے فاعل میں دو احتمال ہیں (۱) یہ کہ فاعل ما ہو۔ اب ما میں وہی دو احتمال چلیں گے۔ اس کا موصول ہونا۔ یا موصوفہ ہونا۔ موصول ہونے کی صورت میں حولہ صلہ ہوگا اور موصوفہ ہونے کی صورت میں صفت۔ ترجمہ ہوگا۔ پس جب روشن ہوگئیں وہ چیزیں جو مستوقد کے آس پاس ہیں

اشکال و جواب: شبہ پیدا ہوا کہ ما مذکر ہے پس اضاءت بھی مذکر ہونا چاہئے کیونکہ فعل اور فاعل میں تذکیر و تانیث کے اعتبار سے مطابقت ہوتی ہے۔

الجواب:۔ ما میں دو رخ ہیں۔ بقول معنوی لفظ کے اعتبار سے مذکر ہے کیونکہ کوئی علامت تانیث موجود نہیں۔ مگر معنی کے اعتبار سے مؤنث ہے کیونکہ ما سے مراد وہ اشیاء اور وہ جگہیں ہیں جو مستوقد کے آس پاس ہیں اور اشیاء و اماکن جمع ہیں اور جمع حکم میں واحد مؤنث کے ہوتی ہے اس لئے معنی کا لحاظ کرتے ہوئے فعل کو مؤنث لایا گیا۔ قاضی صاحب نے "والتانیث لان ما عبارۃ عن الاشیاء والاماکن" سے اسی جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ فاعل ضمیر ہو جو نار کی طرف لوٹے۔ بریں تقدیر ما میں تین احتمال ہوں گے۔ موصولہ موصوفہ زائدہ۔ اگر موصولہ یا موصوفہ ہے تو مذکورہ ترکیب کے مطابق اماکن کے معنی میں ہوکر اضاءت کا مفعول فیہ ہوگا۔ ترجمہ ہوگا۔ پس جب آگ روشن ہوگئی ان جگہوں میں جو مستوقد کے آس پاس ہیں۔

علامہ آلوسی کا اشکال۔ جب ظرف جہات ستہ یا ظروف مبہمہ میں سے نہ ہو تو لفظ فی کی تصریح ضروری ہوتی ہے چنانچہ جلست المسجد نہیں کہیں گے بلکہ کہیں گے جلست فی المسجد۔ اور آیت میں آپ نے ما کو ظرف مانا ہے اور ما نہ تو جہات ستہ میں سے ہے نہ ظروف مبہمہ میں سے پس فی کیوں نہیں لایا گیا؟ یہ اشکال اٹھانے کے بعد علامہ نے اس کا جواب بھی دیا ہے۔ فرماتے ہیں "ولا یجب التصریح بفی لان الحق ان ما اذا جعلت ظرفا لما ارید بها الامکنة المحیطة بالمستوقد وھی الجھات" یعنی جب ما موصول یا موصوفہ ظرف واقع ہو تو اس سے مراد وہ جہات ہیں جو مستوقد کے آس پاس ہیں۔ اور جب ما جہات کے معنی میں ہوگیا تو جس طرح جہات کے ظرف واقع ہونے کی صورت میں فی کی تصریح ضروری نہیں ہوتی۔ اسی طرح یہاں بھی ضروری نہیں۔

اور جب ما زائدہ ہوگا تو حولہ اضاءت کا مفعول فیہ ہوگا۔ ترجمہ ہوگا۔ پس جب روشن ہوگئی آگ اس کے آس پاس۔

شیخ زادہ اور علامہ آلوسی کی رائے۔ یہ دونوں حضرات فرماتے ہیں کہ ما کا زائدہ ہونا کلام عرب میں مسموع نہیں اور اولیٰ یہ ہے کہ اضاءت کو متعدی اور ما کو موصولہ قرار دیا جائے۔

وتالیف الحول الخ: یہ حول کی نحوی تحقیق ہے فرماتے ہیں کہ حول کی اصل ترکیب گردش و دوران

ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُوْرِهِمْ جواب لمّا والضمير للذي وجمعه للحمل على المعنى وعلى هذا انّما قال بنورهم ولم يقل بنارهم لانّ المراد من ايقادها۔

او استيناف اُجيب به اعتراض سائل يقول ما بالهم شبهت حالهم بحال مستوقد انطفأت ناره او بدلٌ من جملة التمثيل على سبيل البيان والضمير على الوجهين للمنافقين والجوابُ محذوف كما في قوله تعالى فلمّا ذهبوا به للايجاز وامن الالتباس۔

ترجمہ:- تو سلب کر لیا اللہ تعالیٰ نے ان کا نور، یہ لما کا جواب ہے اور ضمیر الذی کے لئے ہے اور ضمیر کو جمع لانا الذی کے معنی پر حمل کرنے کی وجہ سے ہے اور اس ترکیب کی بنا پر یہی بنارھم نہیں فرمایا بلکہ نورھم فرمایا اس لئے کہ نور ہی مقصود ہوتا ہے ایقاد نار سے۔

یا جملہ مستانفہ ہے جس سے اس سائل کے اعتراض کا جواب دیا گیا جو کہنے لگا کیا بات ہے جو منافقین کے حال کو اس آگ روشن کرنے والے کے حال سے تشبیہ دی گئی جس کی آگ بجھ گئی ہو یا بر سبیل وضاحت جملہ تمثیل سے بدل ہے اور ان دونوں صورتوں میں ضمیر منافقین کے لئے ہے اور لما کا جواب محذوف ہوگا جس طرح فرمان باری فلما ذھبوا بہ میں محذوف ہے۔ اور یہ حذف اختصار کی غرض سے اور التباس سے مامون ہونے کی وجہ سے ہے۔

حل:- استیناف کا جواب لما پر عطف ہے اور اُجیب استیناف کی صفت ہے اور اعتراض سائل اجیب کا نائب فاعل ہے اور انطفأت نارہ مستوقد کی صفت ہے [illegible]

[illegible] کے معنی [illegible] کے لئے ہیں چنانچہ سال کو حول اس لئے کہتے ہیں کہ وہ ایک موسم سے دوسرے موسم کی جانب ایک فصل سے دوسری فصل کی جانب ایک دن سے دوسرے دن کی جانب گھومتا رہتا ہے۔

ترکیب:- یہاں سے ذہب اللہ بنورھم کی ترکیبوں کا تذکرہ ہے۔ مصنف علامہ قاضی نے تین ترکیبیں ذکر فرمائی ہیں پہلی یہ کہ ذہب اللہ لما کا جواب ہے۔ اور نورھم میں ضمیر ھم مثل الذی استوقد کے الذی کی طرف راجع ہے اور چونکہ الذی جمع کے معنی میں ہے اس لئے ضمیر جمع کا لوٹانا اس کی جانب صحیح ہے۔

الخ مسئلہ ختم ہے

شبہ پیدا ہوا کہ جب ذہب اللہ بنورہم فلما اضاءت کا جواب ہے تو دونوں میں مناسبت ہونی چاہئے اور یہاں مناسبت نہیں ہے کیونکہ فلما اضاءت میں نار کا ذکر ہے اور یہاں نور کا ذکر ہے مناسبت اس وقت ہوتی جب بنارہم فرمایا جاتا۔

الجواب: چونکہ نار کا مقصود اعظم نور اور روشنی ہے اس لئے مقصود اعظم کو ذکر کرنا نار ہی کو ذکر کرنا ہے۔ قاضی صاحب نے "لانہ المراد من ایقادہا" سے اسی طرف رہنمائی کی ہے۔

التفسیر ۱۹۲: ذہب اللہ بنورہم کی دوسری اور تیسری ترکیب۔ دوسری ترکیب کا حاصل یہ ہے کہ فلما اضاءت ما حولہ کا جواب مقدر ہے۔ اور ذہب اللہ بنورہم جملہ مستانفہ ہے یعنی سوال مقدر کا جواب ہے تقدیری عبارت نکلے گی۔ فلما اضاءت ما حولہ انطفأت نارہ ذہب اللہ بنورہم۔

نکتہ: لما کے جواب کو حذف کرنے میں نکتہ یہ ہے کہ ان طلب ہوئے مستوقد کو آگ روشن کرنے کے بعد جو خوف و حیرت اور حسرت و خبط الحواس پیش آئے وہ احاطۂ بیان میں نہیں آسکتے۔ لہٰذا فلما اضاءت نار کے بعد پیش آنے والی چیزوں کو محذوف الذکر کر دیا۔ سورۂ یوسف میں فلما ذہبوا به واجمعوا ان یجعلوه فی غیابت الجب میں بھی لما کا جواب اسی طرح محذوف ہے اور وہ یہ ہے فعلوا به ما فعلوا من الاذی۔ اب جب لما کا جواب اس ہیبت کو ظاہر کرنے کے لئے حذف کیا گیا تو سوال پیدا ہوا کہ مستوقد کا حال آگ روشن کرنے کے بعد پیش آیا وہ ایسا ہے کہ بیان نہیں ہو سکتا تو پھر منافقین کا حال کیا ہوا جو مستوقد کے مشابہ ہیں۔

ذہب اللہ بنورہم سے اس کا جواب دیا گیا کہ حال کیا ہے منافقین کا کہ ان کا نور ایمانی سلب کر لیا۔ تشریح سے معلوم ہو گیا ہو گا کہ اس ترکیب کی بنا پر ذہب اللہ بنورہم منافقین کی صفات میں سے ہو گا جیسا کہ جواب لما ہونے کی صورت میں مستوقد کی صفت قرار پایا تھا۔

او بدل من جملۃ التمثیل: یہ ذہب اللہ کی تیسری ترکیب ہے اس کا عطف ہے او استیناف پر۔ اس ترکیب کا حاصل یہ ہے کہ پورا کا پورا تمثیلی جملہ مثلہم کمثل الذی استوقد نارا۔ فلما اضاءت ما حولہ تمامۃ مبدل منہ ہے اور ذہب اللہ بنورہم اس کا بدل البعض۔ چونکہ مبدل منہ وجہ شبہ بیان کرنے میں پوشیدہ تھا اس لئے بدل کے ذریعے وضاحت ذہب اللہ بنورہم ذکر فرمایا۔ اس لئے یہ وضاحت ہو گئی کہ منافقین کے حال کو مستوقد کے حال سے تشبیہ دی گئی تھی تو اس لئے کہ جس طرح مستوقد کی آگ روشن ہونے کے بعد بجھ گئی اسی طرح منافقین کا نور ایمانی بھی سلب کر لیا گیا۔ پچھلی دونوں ترکیبوں میں بنورہم کی ضمیر منافقین کی طرف لوٹے گی۔

فائدہ: لما کے جواب محذوف کا قرینہ مرجع بیان کیا ہے اور امن الالتباس سے قرینہ مجوزہ ہے۔

وإسناد الإذهاب إلى الله تعالى إما لأن الكل بفعله أو لأن الإطفاء حصل بسبب خفي أو أمر سماوي كريح أو مطر.

أو للمبالغة ولذلك عدى الفعل بالباء دون الهمزة لما فيها من معنى الاستمساك والاستصحاب يقال ذهب السلطان بماله إذا أخذه وما أخذه الله وأمسكه فلا مرسل له ولذلك عدل عن الضوء الذي هو مقتضى اللفظ إلى النور فإنه لو قيل ذهب الله بضوءهم احتمل ذهابه بما في الضوء من الزيادة وبقاء ما يسمى نورا والغرض إزالة النور عنهم رأسا ألا ترى كيف قرر ذلك وأكده بقوله.

ترجمہ: ۔ اذہاب بالنور کی نسبت اللہ تعالیٰ کی جانب یا تو اس لئے ہے کہ سبھی چیزیں اللہ تعالیٰ ہی کے فعل سے ہیں یا اس لئے کہ آگ کا بجھنا کسی پوشیدہ سبب سے ہوا یا کسی امر سماوی کی وجہ سے ہوا۔ مثلاً ہوا یا بارش کی وجہ سے۔

یا اذہاب کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف مبالغہ کے لئے ہے یہی وجہ ہے کہ فعل کو باء کے ذریعہ متعدی بنایا گیا۔ ہمزہ کے ذریعہ نہیں کیونکہ باء میں استصحاب (ساتھ لگے رہنے) اور استمساک (تھامے رکھنے) کے معنی موجود ہیں جیسے کہتے ہیں۔ ذہب السلطان بمالہ اس وقت جب بادشاہ کسی کا مال لے لے۔ اور جسے خدا لے لے اور روک لے اسے کوئی چھڑانے والا نہیں۔ اور اسی مبالغہ کی خاطر الفاظ کے مقتضی یعنی لفظ ضوء سے نور کی جانب عدول کیا گیا اس لئے کہ اگر ذہب اللہ بضوءہم کہا جاتا تو اس میں یہ احتمال تھا کہ ضوء میں جو روشنی کی زیادتی تھی وہ سلب کرلی گئی اصل روشنی باقی رہی جسے نور کہا جاتا ہے۔ حالانکہ مقصود ان سے بالکل نور کو سلب کرلینا ہے۔ ملاحظہ ہو کہ اللہ تعالیٰ نے اسی بات کو اپنے فرمان "وترکہم فی ظلمات لا یبصرون" سے کس طرح ثابت اور پختہ کیا ہے۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) بہرحال قیاس سے معانی یوں ہے کہ ذہب اللہ بنورہم میں ضمیر صحیح ہے اور فلما اضاءت کا جواب مقدر ہے۔ پس اگر ذہب اللہ بنورہم کو جواب مانیں تو مطابقت نہیں رہتی اس لئے جواب کا محذوف ماننا پڑیگا۔

تفصیل: ۔ یہ ایک اشکال کا جواب ہے۔ اور اشکال اسی وقت وارد ہوگا جبکہ ذہب اللہ بنورہم کو فلما اضاءت ما حولہ کا جواب مانا جائے اور بنورہم کی ضمیر مثل الذی کے عبارت راجع ہو۔

اشکال یہ ہے کہ اس آگ جلانے والے نے کیا قصور کیا تھا جو خدا نے اس کا نور سلب کر لیا؟
اس اشکال کے قاضی نے چار جواب دیئے ہیں (۱) یہ کہ آگ کا بجھنا اور نور کا سلب کرنا چاہے کسی سبب سے حاصل ہوا ہو۔ مگر چونکہ تمام اسباب خدا ہی کے متعلق ہے ہیں۔ اس لئے اذہاب نور کی نسبت خدا کی طرف کر دی گئی۔ (۲) اطفاء نار کسی مخفی سبب سے ہوا ہے۔ چونکہ عادت ہے کہ جن چیزوں کے اسباب مخفی ہوتے ہیں انہیں براہ راست اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کر دیا کرتے ہیں۔ اس لئے اطفاء نار کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کر دیا۔ (۳) آگ بجھی تو کسی آسمانی آفت سے مثلاً بارش ہو یا ہوا چلی۔ اظہار شرافت کی غرض سے اس کی نسبت خدا کی طرف کر دی گئی۔

قولہ او للمبالغۃ الخ۔ یہ چوتھا جواب ہے۔ جواب کی توضیح کے لئے تمہیداً چند باتیں سمجھئے اول یہ کہ فعل میں قوت وضعف فاعل کے قوت وضعف سے آتا ہے۔ اگر فاعل قوی ہے تو فعل قوی ہے ورنہ ضعیف۔
دوم یہ کہ فعل لازم کو متعدی بنانے کے دو طریقے ہیں۔ ایک یہ کہ اس کو باب افعال سے لے آیا جائے جیسے ذہب سے اذہب۔ دوسرا یہ کہ اس کو بدستور باقی رکھتے ہوئے اس کے معمول پر باء داخل کر دی جائے جیسے ذہب سے ذہب بہ۔ اذہب اور ذہب بہ کے معنی لیجانے کے ہیں مگر دوسری صورت میں مبالغہ ہے کیونکہ اسمیں باء مصاحبت کے معنی دیتی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ شخص کسی شی کو لے گیا۔ اور اپنے ساتھ اسے روک رکھا۔ ظاہر ہے کہ جب لیجانے والا کسی شی کو روکے رکھے گا۔ تو اس کی واپسی کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ بس یہ جانا ہمیشہ کے لئے ہوگیا بخلاف الاول۔
سوم یہ کہ ضوء زیادہ روشنی کا نام ہے اور نور مطلق روشنی کو کہتے ہیں۔ بقولہ تعالیٰ جعل الشمس ضیاء و القمر نورا۔ شمس کو ضیاء کہا اور قمر کو نور۔ ظاہر ہے کہ شمس میں روشنی زیادہ ہے بہ نسبت قمر کے۔
چہارم یہ کہ زیادہ روشنی کی نفی سے اصل روشنی کی نفی لازم نہیں۔ مثلاً یہ کہنے سے کہ یہ پھول زیادہ خوشبودار نہیں۔ لازم نہیں آتا کہ اس میں سرے سے خوشبو ہی نہیں۔ اس تمہید کو ذہن نشین کر لینے کے بعد سمجھئے کہ او للمبالغۃ سے چوتھے جواب کا ذکر ہے۔ جس کی تشریح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جانب اذہاب نور کی نسبت اس لئے ہے کہ اذہاب میں مبالغہ پیدا ہو جائے کیونکہ فاعل قوی کا فعل قوی ہوا کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ سے زیادہ کون قوت دار ہے۔ لہٰذا اس کے فعل اذہاب میں بھی قوت اور زیادتی ہوگی۔ اور اسی مبالغہ کے لئے ذہب کو متعدی با ہمزہ نہیں بنایا۔ بلکہ متعدی بالباء بنایا۔ کیونکہ اس کے استصحاب کے معنی پر دلالت کرنے کی وجہ سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ خدا نے ان کا نور سلب کرکے اپنے پاس روک لیا۔ اب اس کے واپس آنے کی کوئی توقع نہیں کیونکہ جسے خدا روک لے اسے کوئی واپس نہیں لا سکتا۔ اور اسی مبالغہ کی خاطر نور کا لفظ لائے۔ حالانکہ کلام کا تقاضا یہ ہے کہ ضوء کا لفظ آئے کیونکہ ذہب اللہ بنورہم۔ فلما اضاءت کا جواب ہے۔ اور فلما اضاءت میں ضوء کا لفظ ہے اور نور کا لفظ لانے میں مبالغہ اس لئے ہے کہ ضوء زیادہ روشنی کو کہتے ہیں۔ اور نور مطلق روشنی کو۔ پس اگر بضوءہم فرماتے تو یہ سمجھا جاتا کہ زیادہ روشنی سلب کر لی گئی۔ نفس روشنی باقی ہے حالانکہ مقصود یہ ہے کہ ان سے روشنی

وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمٰتٍ لَّا يُبْصِرُوْنَ. فذكر الظلمة التي هي عدم النور وانطماسه بالكلية وجمعها ونكّرها ووصفها بأنها ظلمة خالصة لا يتراءى فيها شبحان.

وترك في الأصل بمعنى طرح وخلّى وله مفعول واحد فضمّن معنى صيّر فجرى مجرى أفعال القلوب كقوله وتركهم في ظلمات. وقول الشاعر: فتركته جزر السباع ينشنه.

ترجمہ: اور چھوڑ دیا ان کو اندھیروں میں کہ کچھ نہیں سوجھتا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس ظلمت کو ذکر فرمایا جو نور کا معدوم ہونا اور اس کا بالکلیہ مٹ جانا ہے اور ظلمت کو جمع ذکر فرمایا اور اسے نکرہ لائے اور اس کا وصف یہ ذکر کیا کہ وہ ایک خالص تاریکی ہے جس میں دو شکلیں ایک دوسرے کو نہیں دیکھ سکتیں۔
اور ترک در اصل طرح (ڈال دیا) اور خلّی (چھوڑ دیا) کے معنی میں ہے۔ اور اس کے لئے ایک مفعول ہے پھر اس میں صیّر کے معنی کی تضمین کر لی گئی پس ترک افعال قلوب کے قائم مقام ہو گیا جیسے اللہ تعالیٰ کے قول وترکہم فی ظلمات میں اور جیسے شاعر کے قول فترکتہ جزر السباع الخ میں۔

البقیہ ... مستغرق ہے بالکلیہ سلب کر لی گئی اس لئے نور کا انقطاع ہے جس سے مطلق روشنی کی نفی ہو جاتی ہے۔ قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ اگر وترکہم فی ظلمات لا یبصرون پر گہری نظر ڈالی جائے تو اس مبالغہ اور تاکید کا بخوبی اندازہ ہو جائے گا۔
تنبیہ: یاد رہے کہ یہ اشکال و جواب اس وقت ہوں گے جب ذہب اللہ بنورہم کو لمّا کا جواب مانا جائے۔ اور ذہب اللہ بنورہم کی ضمیر مستوقد کی طرف لوٹائی جائے۔ اور اگر لمّا کے جواب کو منقطع مان کر بنورہم کی ضمیر منافقین کی طرف راجع کریں تو کوئی اشکال نہیں کیونکہ وہ اپنی بد اعمالی کی بنا پر وبال کے مستحق تھے۔

تفسیر: ان چاروں لفظوں فذکر، وجمعہا، ونکرہا، ووصفہا سے قاضی نے مبالغہ کی وجوہ ذکر فرمائی ہیں۔ جن کی توضیح ترجمہ میں ہو گئی۔
قولہ وترک فی الاصل الخ یہ ترک کی لغوی تحقیق ہے۔ فرماتے ہیں کہ ترک جب طرح یا خلّی کے معنی میں ہوگا تو متعدی بیک مفعول ہوگا۔ اور جب صیّر کے معنی کی اس میں تضمین کر لی جائے تو متعدی بدو مفعول ہوگا۔ اور جس طرح افعال قلوب میں اکتفاء ایک مفعول پر جائز نہیں۔ اسی طرح ترک میں بھی ایک مفعول پر اکتفاء جائز نہ ہوگا۔ متعدی بدو مفعول ہونے کے استشہاد میں آیت قرآن وترکہم فی ظلمات اور شاعر کا قول۔

والظلمۃ ماخوذۃ من قولہ ما ظلمک ان تفعل کذا ای ما منعک لانھا تسد البصر وتمنع الرؤیۃ۔

ترجمہ: اور ظلمت اہل عرب کے قول ما ظلمک ان تفعل کذا سے ماخوذ ہے۔ ما ظلمک الخ کے معنی ہیں تجھے کرنے سے کس چیز نے روکا۔ اور ظلمت کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ نگاہ کے آگے آ کر رؤیت کو روک دیتی ہے۔

دیتی ہے گذشتہ پیش کیا ہے۔ آیت میں ترک کے دو مفعول اس طرح ہیں کہ ہم ضمیر منصوب متصل مفعول اول اور فی ظلمت مستقرین کے متعلق ہو کر مفعول ثانی اور لا یبصرون ضمیر سے حال۔ تقدیری عبارت ہو گی وترکہم مستقرین فی ظلمات حال کونہم لا یبصرون۔ مگر آیت ترک کے متعدی بدو مفعول ہونے پر قطعی دلیل نہیں۔ کیونکہ یہاں دوسری ترکیبوں کا بھی احتمال ہے۔ وہ یہ کہ فی ظلمات اور لا یبصرون کو حال مترادفہ یا متداخلہ مان لیا جائے البتہ شعر دعوی پر قطعی دلیل ہے کیونکہ اس میں جزر السباع مفعول ثانی ہے اور معرفہ ہونے کی وجہ سے حال کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ شعر یہ آخری مصرعہ کے ساتھ یہ ہے۔

فترکتہ جزر السباع ینشنہ ÷ ما بین قلۃ راسہ والمعصم

ترکتہ کی ضمیر مفعول مدعج کی جانب لوٹ رہی ہے جس کو شاعر نے قتل کیا ہے۔ جزر مصدر بمعنی مفعول ہے۔ کالخلق بمعنی المخلوق۔ جزر ان جانوروں کو کہتے ہیں جنہیں ذبح کیا جائے۔ مثلاً بکری، گائے۔ پھر استعمال ہونے لگا جزر السباع درندوں کی خوراک کے معنی میں۔ ینشنہ جملہ ہے ترکتہ کی ضمیر مفعول سے حال واقع ہے اس کا مصدر نوش از باب نصر ہے جس کے معنی ہیں۔ اگلے دانتوں سے بسہولت نوچ کر کھانا۔ ما موصولہ۔ ینشنہ کی ضمیر مفعول سے بدل واقع ہے۔ قلۃ سر کا بالائی حصہ۔ کھوپڑی۔ معصم اسم ظرف ہے کنگن پہننے کی جگہ۔ کلائی پہونچا۔ ترجمہ ہو گا پس میں نے مدعج کو درندوں کی خوراک بنا کر اس حال میں چھوڑا ہے کہ درندے اس کے اس حصہ کو نوچ نوچ کر کھا رہے ہیں جو کھوپڑی اور کلائی کے درمیان ہے۔ شعر سے ثابت ہوتا ہے کہ ترک متعدی بدو مفعول ہے۔ ضمیر متصل اس کا مفعول اول اور جزر السباع مفعول ثانی ہے۔

یہ شعر عنترۃ بن شداد عبسی کے طویل قصیدہ سے لیا گیا ہے جس میں اپنی بہادری اور مقتول کی بے بسی دکھانا چاہتا ہے۔ کہتا ہے کہ میں نے مدعج کو جس وقت مار گرایا تو اس کے سارے حمایتی بھاگ گئے۔ اور لاش کو اس بے بسی کے عالم میں چھوڑ گئے کہ درندے بڑے مزے سے اس کا گوشت نوچ کر کھا رہے تھے۔

والآية مثل ضربه الله لمن آتاه ضرباً من الهدى فأضاعه ولم يتوصل به إلى نعيم الأبد فبقي متحيراً متحسراً تقريراً وتوضيحاً لما تضمنت الآية الأولى۔

ترجمہ:۔ اور آیت سے جو اس شخص کی مثال بیان کرتی ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے ہدایت کا کچھ حصہ عطا کیا ہو۔ اور اس نے اسے ضائع کر دیا ہو اور اس کے ذریعہ ابدی نعمتوں تک نہ پہونچا ہو۔ پس حیرت و حسرت زدہ ہو کر رہ گیا۔ اور اس مثال کو لانے کی غرض، اس مضمون کی تقریر و توضیح ہے جس پر پہلی آیت اولئک الذین اشتروا الآیۃ مشتمل ہے۔

تفسیر:۔ ناظر کے مقصود کی وضاحت صاحب کشاف نے اس طرح کی ہے کہ تشبیہ سے کر ذہب اللہ بنورہم و ترکہم فی ظلمات لا یبصرون تک تمثیل مرکب ہے۔ مشبہ بہ یعنی مستوقد کی جانب میں چند چیزوں کا لحاظ کر لیا گیا۔ مثلاً آگ روشن کرنا، آگ کا ایک نعمت سمجھا جانا، اس آگ روشن کرنے والے کا راستے کی پریشانی سے بچنا کیونکہ اس نے آگ جلائی تھی، محروم ہو کر حسرت زدہ ہو جانا۔ اسی طرح مشبہ کی جانب میں بھی متعدد چیزوں کا لحاظ ہے۔ مثلاً ہدایت کا فی الجملہ حاصل ہونا اور اسے کھو بیٹھنا اور ابدی نعمتوں سے محروم ہو کر حسرت زدہ ہو جانا اور وجہ تشبیہ یہ ہے کہ فریقین وسیلہ مقصود حاصل ہو جانے کے بعد ناکامی اور محرومی کی حیرت میں پڑے رہ گئے۔

اب رہی یہ بات کہ مشبہ کیا ہے تو بقول ناظر مشبہ ہر وہ شخص ہو سکتا ہے جسے اللہ تعالیٰ نے ہدایت کی کوئی قسم کوئی شاخ کوئی استعداد عطا کی اور وہ اس سے بہرہ ور نہ ہوا اور ان کے مقاصد تک رسائی حاصل نہ کر سکا ہو۔ یہیں تک لانے کے کہا کہ وہ ہدایت کی قسم خواہ ایمان ہو خواہ دلائل عقلیہ و نقلیہ کا علم ہو۔ خواہ قسمت سلیمہ اور درست اعضاء ہوں۔ خواہ فارغ البالی اور فراخ حالی ہو۔ مشبہ بننے کے لئے کوئی منافقین ہی مخصوص نہیں ہیں۔

حضرت مفسر فرماتے ہیں کہ اس تمثیل سے اولئک الذین اشتروا الضلالۃ بالہدیٰ کے مضمون کی بھی توضیح ہو گئی کیونکہ اس آیت کا مضمون صرف یہی تھا کہ منافقین نے ہدایت کے بدلے ضلالت مول لی۔ اور اس ضلالت پر برقرار ہے۔ اس مثال میں اس عقلی مضمون کو محسوس کی صورت میں پیش کر دیا گیا اس لئے اس کی توضیح و تقریر ہو گئی۔

ویدخل تحت عمومہ هؤلآء المنافقون فانهم اضاعوا ما نطقت به السنتهم من الحق باستبطان الکفر واظهاره حین خلوا الی شیاطینهم ومن اثر الضلالة علی الهدی المجعول له بالفطرة او ارتد عن دینه بعد ما آمن ومن صح له احوال الارادة فادعی احوال المحبة فاذهب اللّٰہ عنه ما اشرق علیه من انوار الارادة۔

ترجمہ:۔ اور اس مثال کے عموم میں مذکورہ بالا منافقین بھی داخل ہوں گے کیونکہ انہوں نے کفر کو باطن میں چھپا کر اور اپنے شیاطین کے ساتھ خلوت میں ظاہر کر کے وہ حق ضائع کر دیا جس کے ساتھ ان کی زبانیں گویا ہوتی تھیں۔ نیز وہ شخص بھی داخل ہوگا جس نے ضلالت کو اس ہدایت پر ترجیح دی جو اس کے لئے فطری طور پر جانب قدرت رکھی گئی تھی یا وہ ایمان لا کر دین سے برگشتہ ہو گیا نیز وہ لوگ بھی داخل ہوں گے جنکو پہلی تو آ ارادت کے احوال اور دعویٰ کر بیٹھے محبت کے احوال کا۔ پس خدا نے ان سے ارادت کے انوار بھی جو ان پر چمکنے تھے سلب کر لئے۔

تفسیر مع الترکیب:۔ یدخل فعل هؤلاء المنافقون معطوف علیہ واو حرف عطف من موصول اثر معطوف علیہ او حرف عطف ارتد معطوف اثر اپنے معطوف سے مل کر من کا صلہ۔ موصول صلہ سے مل کر معطوف علیہ معطوف واو حرف عطف من صح له الخ معطوف معطوف علیہ معطوف اپنے معطوف سے مل کر هؤلاء المنافقون کا جو هؤلاء المنافقون اپنے معطوف سے مل کر یدخل کا فاعل۔

قاضی کا مقصود اس تمثیل کا عموم بیان کرنا ہے فرماتے ہیں کہ اس مثال کے عموم میں منافقین، مرتدین بھی داخل ہو جائیں گے۔ نیز وہ سالکین بھی داخل ہو جائیں گے جو سلوک و ارادت کی ابتدائی منزلیں طے کر رہے تھے۔ اور انتہائی پر پہونچنے کا دعویٰ کر بیٹھے۔ اس کذب کی پاداش میں خدا نے ان کے وہ انوار سلب کر لئے جو سالک مبتدی پر ظاہر ہوتے ہیں۔

ارادت کہتے ہیں نفس کو اس کی خواہشات سے روکنے اور رضا بالقضاء کے ساتھ متصف کرنے کو اور محبت نام ہے محبوب کی جستجو میں اپنے احوال کو فنا کر دینا اور اسی کیفیت کے ساتھ متصف ہو جانا کہ اس کی ہر دن موحد یہ صدا آئے۔

جلا کر اپنی شمع استادگانی　　تیری محفل کو روشن کر رہا ہوں

اس مقام کی جانب مولانا نے روم نے ہیچ جملہ معشوق است و عاشق پردہ　سے اشارہ کیا ہے۔
ارادت سالک کا ابتدائی مقام ہے اور محبت آخری۔ ابتدائی منزل میں انوار کچھ ہوتے ہیں اور

او مثل ذلک انهم من حیث انه یعود علیهم بحقن الدماء وسلامة الاموال والاولاد ومشارکة المسلمین فی المغانم والاحکام بالنار الموقدة للاستضاءة ولما ذهب اثره وانطمس نوره باهلاکهم وافشاء حالهم باطفاء الله تعالیٰ ایاها واذهاب نورها

ترجمہ:۔ یا آیت تشبیہ ہے منافقین کے ایمان کی باین حیثیت کہ ان کا زبانی ایمان ان کو فائدہ پہونچاتا ہے جانوں کی حفاظت اور اموال و اولاد کی سلامتی کا اور مال غنیمت اور دیگر احکام و دیگر امور المسلمین وغیرہ میں مسلمانوں کے شریک اور ساجھی ہونے کا اس آگ کے ساتھ جسے روشنی حاصل کرنے کے لئے جلایا گیا ہو۔ اور اثر ایمان کے دور ہونے اور اس کے نور کے ختم ہو جانے کو جو منافقین کو ہلاک کر دینے اور ان کے حال کا انکشاف کر دینے سے حاصل ہوا تشبیہ دی گئی اللہ تعالیٰ کے اس آگ کو بجھا دینے اور اس کی روشنی کو ختم کر دینے کے ساتھ۔

دلیل عدم گزشتہ انتہائی میں اس سے زائد کہ اب جو شخص ابتدائی منزل طے کر رہا ہے اس کا یہ دعویٰ کرنا کہ میں انتہائی منزل پر ہوں سراسر جھوٹ ہے اس جھوٹ کی پاداش میں خدا نے اس کے انوار سلب کر لئے اور وہ ابتدائی مقام سے بھی ہاتھ دھو بیٹھا۔ سچ ہے۔

ع یہ رتبہ بلند ملا جس کو مل گیا ۔ ہر مدعی کے واسطے دار و رسن کہاں۔

ایک شبہ:۔ متکلم کی ضمیر منافقین کی طرف لوٹ رہی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مثال منافقین کی حالت کے ساتھ خاص ہے پس قاضی کا دعویٰ عموم کیونکر صحیح ہے؟

الجواب:۔ اعتبار لفظ کی خصوصیت کا نہیں ہوتا۔ بلکہ اعتبار سبب کے عموم کا ہوتا ہے پس یہ کہنا صحیح ہے کہ منافقین کی یہ مثال کس سبب سے بیان کی ہے وہ سبب جب دوسروں میں موجود ہو تو دوسروں کو اس کا مصداق ٹھہرایا جاتا ہے۔ یہ اعتراض و جواب شہاب نے ذکر کئے ہیں۔

تفسیر:۔ او مثل کا عطف ہے مثل ضرب اللہ پر اور بعض ادبا میں او تنویع کے لئے ہے
قاضی فرماتے ہیں کہ آیت میں دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ اس کو منافقین کے ساتھ مخصوص مانا جائے۔ اور تشبیہ مفرق ٹھہرایا جائے اور وجہ تشبیہ یہ ہے کہ زبانی ایمان کو اس آگ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جسے روشنی حاصل کرنے کے لئے جلایا جائے۔ اور وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جس طرح آگ روشنی کا ناکارہ ذریعہ ہے اسی طرح منافقین کو ان کے زبانی ایمان نے جان و مال کی حفاظت اور اولاد کی سلامتی وغیرہ کا فائدہ دیا۔ اور خدا نے جب ان کا انتشار کر دیا اور انہیں برباد کر دیا اور ان کا بھانڈا پھوٹ گیا تو ان کے سر منہ

صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ لما سدّوا مسامعهم عن الإصاخة إلى الحق وأبوا أن ينطقوا به
ألسنتهم ويتبصروا الآيات بأبصارهم جعلوا كأنما أيفت مشاعرهم وانتفت
قواهم كقوله ـ صُمٌّ إذا سمعوا خيرًا ذكرت به ۔ وإن ذكرت بسوء عندهم
أذنوا۔ وكقوله ـ أصم عن الشيء الذي لا أريده وأسمع خلق الله حين أريد۔

ترجمہ: - وہ بہرے ہیں گونگے ہیں اندھے ہیں۔ جب منافقین نے اپنے کان توجہ الی الحق سے
روک لئے اور اس سے باز رہے کہ اپنی زبانوں کو گویا بنائیں۔ اور آیات کو آنکھوں سے تدبر کی نظر سے
دیکھیں تو انہیں ایسا سمجھ لیا گیا گویا ان کے ظاہری حواس ماؤف ہو چکے اور ان کے قویٰ معطل جیسے
شاعر کا یہ شعر ہے اصم عن الشیء الذی الخ

(بقیہ صہ گذشتہ) ایمان کا اثر جاتا رہا۔ نہ ان کی جانیں محفوظ رہیں نہ اموال و اولاد۔ اس اثر کے دور
ہونے کو تشبیہ دی گئی۔ اللہ تعالیٰ کے آگ بجھا دینے اور اس کی روشنی کو ختم کر دینے کے ساتھ۔

فائدہ (۲) - جب متعدد اشیاء کو متعدد اشیاء کے ساتھ تشبیہ دی جائے تو اس کی دو
صورتیں ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کے افراد کو الگ الگ کر کے ہر فرد کو دوسرے فرد کے ساتھ تشبیہ دیا گیا
یا مجموعہ افراد کو دوسرے مجموعہ کے ساتھ تشبیہ دی جائے۔ اول کو تشبیہ مفرق اور ثانی کو تمثیل مرکب
کہتے ہیں۔

تشریح سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ قاضی کی بیان کردہ دو صورتوں میں سے پہلی صورت تشبیہ مرکب
کے قبیلے سے ہے۔ اور دوسری مفرق کے قبیلے سے۔

تفسیر و حل: - صُمٌّ جمع ہے اصم کی۔ صمم کے معنی عضو سمع (کان) یا قوت سامعہ جو
کان میں ودیعت کی گئی ہے۔ ایفت آفت۔ انفعال سے مصدر ہے کان لگانے کے معنی ہیں۔ ینطقوا جمع مذکر
غائب ہے انطاق سے جس کے معنی گویا بنا دینا ہیں۔ بہ کی ضمیر حق کی طرف راجع ہے۔ السنتہم ینطقوا
کا مفعول ہے۔ جعلوا لما کا جواب ہے۔ ایفت مجہول مؤنث ہے باب نصر سے مصدر اوف ہے۔ مشاعر
مشعر بکسر میم کی جمع ہے تو معنی ہوں گے آلات شعور اور اگر مشعر بالفتح کی جمع ہے تو معنی شعور ہوں گے
اصم وہ شخص جس کی قوت سامعہ میں خلل ہو۔ بکم ابکم کی جمع ہے ابکم وہ شخص جس کی قوت ناطقہ
میں خلل ہو۔ عمی اعمیٰ کی جمع ہے۔ اعمیٰ وہ شخص جس کی قوت باصرہ میں خلل ہو قاضی کا مقصد

واطلاقها عليهم على طريقة التمثيل لا الاستعارة اذ من شرطها ان يطوى ذكر المستعار له بحيث يمكن حمل الكلام على المستعار منه لولا القرينة كقول زهير

لدى اسد شاكى السلاح مقذّف ۔ له لبدٌ اظفاره لم تقلّم ۔

ترجمہ :۔ اور منافقین کے لئے ان اوصاف کا استعمال تشبیہ بلیغ کے طور پر ہے استعارہ کے طور پر نہیں کیونکہ استعارہ کی شرط یہ ہے کہ مستعار لہ کا ذکر اس طرح لپیٹ دیا جائے کہ اگر قرینہ نہ ہو تو کلام کو مستعار منہ پر محمول کر سکیں جیسے زہیر کا یہ شعر لدی اسد الخ

(بقیہ صفحہ گذشتہ) منافقین پر اوصاف ثلاثہ کے اطلاق کی توجیہ کرتا ہے۔

فرماتے ہیں کہ منافقین نے جب کانوں کو حق سننے اور زبان کو کلمۂ حق ادا کرنے اور آنکھوں کو آیات حقہ دیکھنے سے روک لیا۔ حالانکہ ان اعضاء ثلاثہ کی تخلیق کا اصل مقصد یہی تھا تو ان کو گونگوں بہروں اندھوں سے تشبیہ دی گئی اور ان کیلئے یہی الفاظ استعمال کئے گئے۔ کیونکہ قاعدہ ہے کہ جب کوئی شئ اپنی اصل منفعت کو کھو بیٹھتی ہے تو اس کو معدوم سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ دو شاعروں کا کلام اس پر شاہد ہے۔ پہلا شعر قعنب غطفانی کا ہے جس میں وہ اپنے حاسدوں کے جلانے اور تنگ نظری کی شکایت کر رہا ہے۔ شعر میں صم خبر ہے مبتدا محذوف ہم کی۔ اور ہم ضمیر حاسدین کی طرف راجع ہے۔ حل ابیات بیضاوی میں مولوی فیض الحسن صاحب سہارنپوری اس شعر کی شرح میں لکھتے ہیں۔ اذن به الشئ علمه ، واذن له استمع . والمراد هو الثاني بشهادة الصم یعنی اذن کے دو استعمال ہیں۔

(۱) یہ کہ اس کا صلہ با ہو تو یہ بتقدیر علم کے ہم معنی ہوگا (۲) یہ کہ صلہ لام ہو۔ اس صورت میں سننے کے معنی ہوں گے۔ یہاں اذنوا کے دوسرے معنی مراد ہیں اور قرینہ یہ ہے کہ صم کے مقابلہ میں ہے جس کے معنی بہرا ہونے کے ہیں۔

شعر کا ترجمہ :۔ وہ بہرے ہیں جب سنتے ہیں میری بھلائی۔ اور اگر ان کے روبرو میرا تذکرہ برائی کے ساتھ ہوتا ہے تو وہ شنوا بن جاتے ہیں کان لگا کر سننے لگتے ہیں۔

حاصل اس شعر میں یہ ہے کہ شاعر باوجود اس کے کہ حاسدوں کے بھلائی سننے کا اقرار کر رہا ہے ان کو بہرا کہہ رہا ہے محض اس لئے کہ ان پر بھلائی سننے کا کوئی فائدہ مرتب نہیں ہوا۔

اصم عن الشئ الذی لا یریدہ الخ یہ دوسرا شعر ہے جس کا قائل معلوم نہیں۔ اصم افعل کے وزن پر صفت مشبہ ہے یا [illegible] اسم تفضیل۔

هذا اذا جعلت الضمير للمنافقين على ان الآية فذلكة التمثيل ونتيجته وان جعلته
للمستوقدين فهي على حقيقتها والمعنى انهم لما اوقدوا نارا فذهب الله بنورهم وتركهم
في ظلمات هائلة ادهشتهم بحيث اختلت حواسهم وانتقصت قواهم وثلاثتها قرئ
بالنصب على الحال من مفعول تركهم۔

والصمم واصله صلابة من اكتناز الاجزاء ومنه قيل حجر اصم وقناة صماء وصمام
القارورة سمي به فقدان حاسة السمع لان سببه ان يكون باطن الصماخ مكتنزا
لا تجويف فيه يشتمل على هواء يسمع بتموجه والبكم الخرس والعمى عدم البصر
عما من شانه ان يبصر وقد يقال لعدم البصيرة۔

ترجمہ:- یہ تفسیر وتمثیل کا قول اس وقت ہے جب ضمیر منافقین کے لئے لائے اس بنا پر کہ آیت تمثیل
سابق کا خلاصہ اور نتیجہ ہے۔ اور اگر ضمیر مستوقدین کے لئے قرار دیں تو آیت اپنے حقیقی معنی پر ہوگی۔ اب معنی
ہوں گے انہوں نے جب آگ روشن کر دی تو اللہ تعالیٰ نے ان کا نور سلب کر لیا اور انہیں ہولناک ظلمتوں
میں چھوڑ دیا۔ ان ظلمتوں نے انہیں ایسی دہشت میں مبتلا کیا کہ ان کے حواس مختل اور قویٰ کمزور ہو کر رہ
گئے۔ اور صماً و بکماً و عمیاً تینوں ترکہم کے مفعول سے حال ہونے کی بنا پر منصوب بھی پڑھے گئے ہیں۔
اور صمم کے حقیقی معنی اس ٹھوس پن کے ہیں جو اجزاء اکٹھے ہونے سے حاصل ہو اور اسی سے کہا
کہا جاتا ہے "حجر اصم" ٹھوس پتھر یعنی سخت پتھر اور "قناۃ صماء" ٹھوس لکڑی کا نیزہ اور
صمام القارورۃ" بوتل کی ڈاٹ۔ صمم کے نام سے قوت سمع کے فقدان کا نام اسی
لئے رکھا گیا کہ فقدان کا سبب یہی ہوتا ہے کہ کان کے سوراخ کا اندرونی حصہ
اس قدر ٹھوس اور پُر ہو جائے کہ اس میں اتنا خلا باقی نہ رہے
جہاں ہوا مشتمل ہو جس کے تموج سے آواز سنائی
دے اور بکم گونگے پن کا نام ہے اور عمی
کہتے ہیں بینائی کا اس شخص سے
معدوم ہونا جس کی شان دیکھنا ہو اور کبھی عمی کا استعمال عدم بصیرت کے لئے بھی ہوتا ہے۔

فَهُمْ لَا يَرْجِعُوْنَ. لا يعودون الى الهدى الذى باعوه وضيعوه او عن الضلالة التى اشتروها او فهم متحيرون لا يدرون ايتقدمون ام يتأخرون والى حيث ابتدأوا منه كيف يرجعون والفاء للدلالة على ان اتصافهم بالاحكام السابقة سبب لتحيرهم واحتباسهم۔

اَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ عطف على الذى استوقد كمثل ذوى صيب لقوله تعالى يجعلون۔

ترجمہ: سو وہ نہیں لوٹیں گے۔ وہ لوگ اس ہدایت کی طرف واپس نہ ہوں گے جسے انہوں نے بیچ دیا اور ضائع کر دیا۔ یا اس گمراہی سے باز نہ آئیں گے جس کو انہوں نے مول لیا، یا وہ حیرت زدہ ہیں انہیں نہیں معلوم کہ وہ آگے بڑھیں یا پیچھے ہٹیں اور جہاں سے چلنا شروع کیا تھا وہاں تک کیسے لوٹ کر جائیں۔ اور فاء اس پر دلالت کرنے کے لئے ہے کہ ان کا اوصاف سابقہ کے ساتھ متصف ہونا ہی ان کے تحیر اور بند ہو جانے کا سبب ہے۔

یا اس مینہ کی سی جو آسمان سے اترا ہو۔ اس کا عطف ہے الذی استوقد پر یعنی منافقوں کی مثال مینہ والوں کی سی ہے اور ذوی کو مقدر ماننا فرمان باری یجعلون اصابعهم کی وجہ سے ہے۔

تفسیر: اس عبارت کا حاصل یوں سمجھئے کہ لا یرجعون دو حال سے خالی نہیں اس کا متعلق مقدر ہوگا یا نہیں۔ اگر مقدر ہے تو دو صورتیں ہیں الی مقدر ہوگا یا عن۔ اگر الی مقدر ہے تو یرجع معنی میں یعود کے ہوگا جو متعدی ہے، ایسی شئ کا حالت اولیٰ کی جانب لوٹنا تا واپس ہونا، تب ہی لا یرجعون کا مفہوم ہوگا۔ یہ منافق اس ہدایت کی طرف واپس نہیں ہوں گے جسے کھو بیٹھے ہیں اور اگر عن مقدر ہے تو معنی باز رہنے کے ہوں گے یعنی آیت کا مفہوم ہوگا یہ منافقین اس ضلالت سے باز نہیں آسکتے جسے انہوں نے خرید لیا ہے۔ اور اگر متعلق کچھ بھی مقدر نہیں۔ ذالک قولہ او فهم۔ تو لا یرجعون کے معنی متحیر ہونے کے ہوں گے۔

تنبیہ: پہلی دو صورتیں اس وقت ہیں جب ضمیر منافقین کی طرف لوٹے، آخری صورت مستوقد مرجع قرار دینے کے وقت ہے۔

کصیب من السماء کا عطف ہے الذی استوقد پر، اب تقدیری عبارت نکلے گی "او کمثل ذوی صیب" شبہ ہوتا ہے صیب سے پہلے ذوی کیوں مقدر مانا؟

أو في الأصل للتساوي في الشك ثم اتسع فيها فأطلقت للتساوي من غير شك مثل جالس الحسن أو ابن سيرين وقوله تعالى ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً فإنها تفيد التساوي في حسن المجالسة ووجوب العصيان ومن ذلك قوله تعالى أَوْ كَصَيِّبٍ ومعناه أن قصة المنافقين مشبهة بهاتين وأنهما سواء في صحة التشبيه بهما وأنت مخير في التمثيل بهما أو بأيهما شئت۔

ترجمہ:۔ اور او در اصل تساوی فی الشک کیلئے ہے پھر اس میں وسعت کیگئی چنانچہ تساوی کے لئے بغیر شک کے استعمال ہونے لگا جیسے جالس الحسن او ابن سیرین۔ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان" ولا تطع منہم آثما او کفورا" اور اسی قبیل سے فرمان باری او کصیب ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ منافقین کا حال ان دونوں حالتوں کا مشابہ ہے اور یہ کہ یہ دونوں حالتیں اس حق میں یکساں ہیں کہ ان کو مشبہ بہ بنایا جائے گا اور اے مخاطب تو ان دونوں کے ساتھ یا ان دونوں میں جس کے ساتھ تو چاہے اس کے ساتھ تشبیہ دینے میں مختار ہے۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) الجواب۔ تاکہ دونوں پہلوؤں کا مرجع بن سکے اگر یہ ضرورت نہ ہوتی تو دوری کی بھی کوئی ضرورت نہ تھی۔

تشریح:۔ یہ عبارت او کے حقیقی و مجازی معنی بیان کرنے اور آیت میں ان دو میں سے ایک کو بتانے کے لیے ہے۔ او کے حقیقی معنی تساوی فی الشک ہیں یعنی یہ ظاہر کرنا او کا سابق و لاحق اس بات میں برابر ہے کہ جو نسبت ان میں سے ہر ایک سے متعلق ہے وہ مشکوک ہے۔ اس معنی کے اعتبار سے او کا استعمال صرف جملہ خبریہ کے ساتھ ہوگا کیونکہ شک (تردد) اخبار ہی کے ساتھ مخصوص ہے۔ انشائی جملوں میں شک کا کیا کام۔ شک تو ان میں ہوتا ہے جن میں صدق و کذب کا احتمال ہو اور انشاء میں صدق و کذب کا احتمال ہی نہیں پھر مطلقاً دو چیزوں میں مساوات ظاہر کرنے کے لئے استعمال ہونے لگا۔ مطلقاً تساوی کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کو اکٹھا کرنا یا ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا برابر ہے۔ اس معنی کے اعتبار سے انشاء میں بھی اس کا استعمال جائز ہے۔ امر میں جیسے جالس الحسن او ابن سیرین حسن بصری کی صحبت میں بیٹھو یا ابن سیرین کی۔ یعنی چاہے دونوں کی صحبت میں رہو یا ایک کی۔ اور نہی میں جیسے فرمان باری "ولا تطع منہم آثما او کفورا" ان میں سے بدکار یا ناشکرے کسی کی بھی پیروی نہ کرو۔ یعنی وجوب معصیت میں دونوں یا ایک برابر ہے یعنی ان دونوں کی معصیت واجب ہے۔ وجوب معصیت کے قول کی بنیاد

والصیّب فیعل من الصوب وھو النزول یقال للمطر وللسحاب قال الشماخ ع
واسحم دان صادق الرعد صیّب ۔ وفی الآیۃ یحتملھما وتنکیرہ لانہ ارید بہ نوع
من المطر شدید ھائل ۔

ترجمہ:۔ اور صیب فیعل کے وزن پر ہے صوب سے ماخوذ ہے صوب کے معنی برسنے کے ہیں۔ صیب کا استعمال بارش اور بادل دونوں کے لیے ہوتا ہے شماخ کہتا ہے ع واسحم دان صادق الرعد صیب ۔ وہ نزدیک کالے کالے بوجھل بادل جو گرج کے سچے ہیں برسنے والے ہیں۔ اور آیت میں صیب دونوں معنی کا احتمال رکھتا ہے اور صیب کو نکرہ لانا اس لیے ہے کہ اس بارش کی ایک قسم یعنی تیز بارش مراد ہے ۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) اس سبب کہ نہی کی اطاعت وجوب معصیت کو مستلزم ہے پس آیت میں آثم و کفور کی اطاعت سے منع کرنا ان کی معصیت کا حکم دینا ہے۔
لہٰذا او کصیب کے معنی ہوں گے کہ منافقین کا حال ان دونوں کے مشابہ ہے آگ روشن کرنے والے کے بھی اور بارش والے کے بھی۔ اور مخاطب کو اختیار ہے کہ دونوں کے ساتھ تشبیہ دے یا ان میں سے کسی ایک سے۔
تفسیل:۔ صیب کی اصل صیوب ہے فیعل کے وزن پر ماخوذ صوب کا صوب ہے بمعنی نزول ہے اس کے معنی ہیں برسنا۔ صیب کے دو استعمال ہیں بارش یا بادل چونکہ دوسرا استعمال کس قدر مخفی تھا اسلئے شماخ کے شعر سے اس کا ثبوت پیش کیا ہے شعر کی پوری صورت یوں ہے ؎

عفا آیۃ نسج الجنوب مع الصّبا ۔ واسحمُ دان صادق الرعد صیّب ۔

مفردات:۔ عفا مٹا دینا۔ اس کا مجہول ہے آیۃ کی۔ آیۃ کے معنی نشانی کے ہیں آیۃ کی ضمیر محبوب کے مکان کی طرف لوٹتی ہے۔ نسج بمعنی اختلاف اور الٹ پلٹ۔ جنوب دکھنی ہوا۔ صبا پروائی ہوا۔ اسحم بروزن افعل صیغہ صفت ہے، سحم سے ماخوذ ہے۔ مراد کالے بادل۔ دان قریب۔ الرعد بمعنی بوجھل۔ صادق الرعد وعدے کے سچے یعنی گرج کر برسنے والے بادل۔ صیب برسنے والے بادل۔ یہ شعر بقول مولوی سیف الحسن صاحب نور الانوار عرعائی کا ہے۔ قاضی کا شماخ کی جانب انتساب وہم محض ہے۔ ترجمہ:۔ محبوب کے گھر کے نشانات دو چیزوں نے مٹا دیئے دکھنی ہوا اور پروائی ہوا کے الٹنے بدلنے اور کالے کالے بوجھل وعدے کے سچے برسنے بادلوں نے۔
شعر میں استشہاد لفظ صیب ہے کہ اس کا استعمال سحاب مطر کے لیے ہے۔ قاضی بیضاوی فرماتے ہیں صیب کی تنوین تنکیر نوع کے لیے ہے یعنی صیب سے مراد خاص قسم کی بارش یعنی تیز بارش ہے ۔
بیضاوی کی رائے ہے کہ آیت میں صیب کے مذکورہ بالا دونوں معنی کا احتمال ہے لیکن دونوں کا احتمال اس کے منافی نہیں کہ ان میں سے کسی ایک کو ترجیح حاصل ہو۔ جیسا کہ خود مفسر نے "وتنکیرہ لانہ اریدبہ" الخ سے مطر کے معنی کی ترجیح کی جانب اشارہ فرما دیا ہے ۔

وتعريف السماء للدلالة على أن الغمام مطبق أخذ بآفاق السماء كلها فإن كل أفق منها يسمى سماء كما أن كل طبقة منها سماء، قال: ومن بعد أرض بيننا وسماء. أمدّ به ما في صيب من المبالغة من جهة الأصل والبناء والتنكير وقيل المراد بالسماء السحاب فاللام لتعريف الماهية۔

ترجمہ: اور سماء کو معرف اس لئے لایا گیا کہ اس بات پر دلالت کرے کہ بدلی چھائی ہوئی ہے جو آسمان کے تمام اطراف کو گھیرے ہوئے ہے کیونکہ آسمان کے ہر کنارے کو سماء کہا جاتا ہے جس طرح اس کا ہر طبقہ اس کی طرح سماء ہے۔ شاعر کہتا ہے ع ومن بعد ارض الخ اور میرے اور محبوبہ کے درمیان زمین و آسمان کی دوری کی وجہ سے سماء کو معرفہ لانے کی وجہ سے اس مبالغہ کی تقویت ہوگئی جو صیب میں اس کے حروف مادی اور وزن اور تنکیر کی وجہ سے حاصل ہے اور بعض نے کہا سماء سے بادل مراد ہیں اس صورت میں لام تعریف جنس کے لئے ہوگا۔

حل: مطبق بصیغۂ اسم فاعل چھا جانے والا، ڈھک لینے والا بیان گیا ہے، اطبق الغیم السماء یہ اس وقت بولتے ہیں جب بادل آسمان کی سطح کو ڈھک لے۔ امدّ باب افعال مجہول صیغہ امداد سے، قوت پہونچانے کے معنی میں۔

تشریح: مفسر کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ السماء کا الف لام دو احتمال رکھتا ہے استغراق حقیقت اگر استغراق کے لئے ہے تو سماء بمعنیٰ افق سماء کے ہوگا۔ افق آسمان کا کنارہ اس کا تکرار ہے یعنی سماء کو معرفہ لاکر یہ بتایا ہے کہ بدلی نے آسمان کے ہر افق اور ہر کنارے کو گھیر لیا ہے۔

اس میں یہ اشکال بھی رفع ہوگیا کہ بارش اور بادل آسمان سے نہیں آتے ہیں اور منع کرتے ہیں کہ من السماء کہنا لایعقل ہے اور اشکال کا دفعیہ اس طرح ہوگیا کیونکہ اس کے ہر افق کا استغراق بیان کرتا ہے اس سے بادلوں کا تشبیہ اور جمعیت تاکید ہونا پورے طور پر ثابت ہوگیا۔ اگر سماء کا ذکر یہ نہ کرتے تو یہ فائدہ ہرگز حاصل نہ ہوتا۔ مفسر علام نے سماء کے معنی افق ہونے پر ایک مصرعہ سے استدلال کیا ہے مصرعہ کا قائل معلوم نہ ہو پورا شعر اس طرح ہے۔

فاوہ لذکراھا اذا ما ذکرتھا ∴ ومن بعد ارض بیننا وسماء

اوہ اسم فعل ہے اتاوہ التوجع کے معنی میں۔ ذکرا مصدر ہے جیسے ذکرا اس کی اضافت ہا کی جانب اضافۃ المصدر الی مفعولہ ہے۔ ارض سے قطعۂ ارض اور سماء سے قطعۂ سماء مراد ہے۔ من تعلیلیہ ہے۔ ترجمہ ہوگا۔ مجھے حسرت ہوتی ہے محبوبہ کی یاد کی وجہ سے جب میں اسے یاد کرتا ہوں اور میرے اور اس کے درمیان قطعۂ ارض

فیہ ظُلُمٰتٌ وَّرَعْدٌ وَّبَرْقٌ۔ ان ارید بالصیب المطر فظلماتہ ظلمۃ تکاثفہ بتتابع القطر وظلمۃ غمامہ مع ظلمۃ اللیل وجعلہ مکانا للرعد والبرق لانہما فی اعلاہ ومنحدرہ متلبسین بہ۔ وان ارید بہ السحاب فظلماتہ سحمتہ وتطبیقہ مع ظلمۃ اللیل۔

ترجمہ: بارش میں کئی طرح کے اندھیرے ہیں اور گرج اور بجلی۔ اگر مراد لی جائے صیب سے بارش تو صیب کی ظلمتیں، صیب کی اس کثافت کی ظلمت ہے جو بوندوں کے تسلسل کی وجہ سے پیدا ہوتی۔ نیز رات کی ظلمت کے ساتھ ساتھ اس کی بدلی کی ظلمت ہے اور صیب کو رعد اور برق کا مقام ٹھہرانا اس لئے ہے کہ یہ دونوں چیزیں بارش کے اوپر اس کے موقع نزول میں اس سے متصل ہو کر موجود ہیں اور اگر صیب سے مراد بادل ہیں تو صیب کی ظلمت خود صیب کی سیاہی اس کا تہ بہ تہ ہونا ہے ساتھ ہی ساتھ رات کی ظلمت بھی

(بقیہ گذشتہ) اور لفظ سماء کی دو ترکیب کی وجہ سے یعنی مجموعہ اور میرے درمیان اتنی دوری ہے جتنی دوری قطعہ ارض و قطعہ سماء کے درمیان ہے گویا ہمارے اور اس کے درمیان اتنی مسافت کی حیلولت قائم کر دی گئی ہے۔

محل استشہاد لفظ سماء ہے جس کا اطلاق افق پر کیا گیا ہے۔

مفسر علام فرماتے ہیں صیب میں جو مبالغہ ہے وہ تین وجوہ سے حاصل ہے سماء کو معرف بلام استغراق لانے سے اس مبالغہ کو مزید قوت پہنچ گئی، وہ تین وجہیں، صیب کی حروف بادلی، اس کا وزن، اس کی تنکیر ہیں۔ اس کے حروف صاد مستعلیہ، یا مشددہ، باء شدیدہ ہیں جو بارش کی شدت نزول پر دلالت کرتے ہیں اس کا وزن فیعل صیغہ صفت مشبہ ہے جو بارش کے دوام و ثبوت پر دلالت کرتا ہے اور اس سے بارش کی کثرت ثابت ہوتی ہے اس کی تنکیر اس کی ہولناکی پر دلالت ہے۔ ان تین وجوہ سے صیب میں خاصا مبالغہ ہو گیا۔ پھر من السماء کے لام استغراق نے پورا کر دیا اس نے یہ بتا دیا کہ صیب زبادل آسمان کے ہر ہر افق کو گھیرے ہوئے ہے۔

وقیل المراد بالسماء سے لام تعریف کا دوسرا احتمال مذکور ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض مفسرین کا کہنا ہے کہ سماء سے آسمان کے بجائے بادل مراد ہیں کیونکہ سماء سمو سے ماخوذ ہے جس کے معنی ارتفاع و بلندی کے ہیں۔ اس اعتبار سے ہر وہ شئی جو اپنے سے بلند اور اپنے اوپر سایہ فگن ہو سماء کہلانے کی مستحق ہے لہٰذا سحاب پر سماء کا اطلاق اسی تصور سے ہے اس تفسیر پر لام تعریف جنسیت کے لئے ہوگا جس کا مقصود سحاب کی حقیقت و ماہیت کو بیان کرنا ہے کیونکہ لام کو عہد خارجی یا استغراق پر محمول کرنے سے کوئی معتد بہ فائدہ نہیں۔ اور صیب سے مراد اس صورت میں مطر و بارش ہوگی۔

وارتفاعها بالظرف وفاقاً لانه معتمد على موصوف والرعد صوت يسمع من السحاب المشهور ان سببه اضطراب اجرام السحاب واصطكاكها اذا حدتها الريح من الارتعاد والبرق ما يلمع من السحاب من برق الشئ بريقاً وكلاهما مصدر في الاصل ولذلك لم يجمعا۔

ترجمہ :- اور ان کا یعنی ظلمات اور رعد و برق کا رفع ظرف رفیہ کے متعلق کی وجہ سے ہے۔ بالاتفاق کیونکہ ظرف کا اپنے ماقبل موصوف پر اعتماد ہے اور رعد وہ آواز ہے جو بدلی سے سنائی دیتی ہے اور مشہور یہ ہے کہ اس کا سبب اجرام سماویہ کا ہوا کے ہنکانے کے وقت مضطرب ہونا اور آپس میں ٹکرا جانا ہے۔ ماخوذ ہے ارتعاد (کانپنا) سے اور برق وہ روشنی ہے جو بدلی میں چمکتی ہے۔ لیا گیا ہے۔ برق الشئ بریقاً روشن ہونا اور برق و رعد دونوں دراصل مصدر ہیں اسی لئے ان کی جمع نہیں لائی گئی۔

تقریر :- اس عبارت میں دو چیزیں ہیں۔ ظلمات کے تعدد کی توجیہ، بارش کا محل رعد و برق ہونا۔ پہلی بات کا حاصل یہ ہے کہ صیب میں دو احتمال ہیں۔ اس سے بارش مراد ہو، دوم یہ کہ سحاب کے معنی میں ہو۔ اگر بارش کے معنی میں ہے تو اس کی متعدد ظلمتیں یہ ہیں۔ قطروں کے تسلسل کی بنا پر بارش میں سیاہی و کثافت کی ظلمت، بادل کی ظلمت اور چونکہ یہ منظر رات میں فرض کیا گیا ہے اس لئے رات کی بھی ظلمت۔

شبہ پیدا ہوا کہ فیہ ظرفیت کے لئے ہے اور ضمیر صیب کی طرف لوٹ رہی ہے اور صیب سے بارش مراد ہے لہٰذا معنی ہوں گے بارش میں اندھیرے ہیں اور گرج ہے اور بجلی۔ پس بارش کا گرج اور بجلی کا ظرف ہونا لازم آیا۔ حالانکہ گرج اور بجلی کا مقام بارش نہیں بلکہ آسمان یا بادل ہیں۔

تو مصنف نے وجعل مکاناً الخ سے اس سوال مقدر کا جواب دیا ہے وہ یہ کہ واقعی گرج اور بجلی کا مقام بارش نہیں بلکہ بارش کا مرکز و منبع یعنی آسمان ان کا مقام ہے لیکن چونکہ شرکت ظرفیہ کے اعتبار سے بارش کا ان دونوں سے اتصال ہے اس لئے اتصال کے لئے مجازاً ظرفیت کا کلمہ استعمال فرمایا۔ اور اگر صیب بمعنی سحاب ہو تو ظلمات کا تعدد یوں ہے کہ خود بدلی میں سیاہی کا بعران کے تہہ بر تہہ ہونے کی سیاہی اور ان دونوں کے با وجود رات کی سیاہی اور چونکہ بدلی ہی میں گرج اور بجلی ہوتی ہے اس لئے اس کا ان دونوں کے لئے ظرف ہونا بھی مخفی نہیں۔

تقریر :- اس عبارت میں تین چیزیں بیان ہوئی ہیں فیہ ظلمات الخ کی ترکیب، رعد کی حقیقت، اس کے معنی لغوی اس کا سبب۔ برق کی حقیقت اور لغوی معنی۔

ترکیب میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ فیہ خبر مقدم ہو اور ظلمات مع اپنے معطوفات کے مبتدا مؤخر چونکہ مبتدا نکرہ تھا اس لئے خبر کو مقدم کر دیا گیا تاکہ تقدیم خبر سے تخصیص پیدا ہو اور نکرہ کا مبتدا واقع ہونا صحیح ہو جائے دوم یہ کہ فیہ کائنٌ سے متعلق ہو اور ظلمات مع معطوفات اس کو فاعل، صیغہ صفت اپنے متعلق اور فاعل سے مل کر صفت صیب کی. قاضی نے اس دوسری ترکیب کی جانب اشارہ کیا ہے اور دوسرے کو اتفاقی اس لئے کہا کہ اس سے ملتی جلتی دوسری صورت اخفش و سیبویہ کے درمیان مختلف فیہ ہے. یہ متفق علیہ اس لئے ہے کہ ظرف اپنے ماقبل (صیب) پر اعتماد رکھتا ہے یعنی اس کی صفت واقع ہے پس سیبویہ کے نزدیک ظرف کے عمل کرنے کے لئے جو اعتماد کی شرط تھی وہ پائی گئی اور اخفش کے نزدیک کوئی شرط ہی نہیں بلا شرط ظرف عامل ہے علیٰ ہذا یہاں فیہ ظلمات الخ میں عامل ہوگا. بخلاف لذا مالٌ کے کہ لذا مالٌ میں سیبویہ کے نزدیک عامل نہیں کیونکہ ماقبل پر اعتماد نہیں رکھتا. سیبویہ کے نزدیک اس کی ترکیب یوں ہوگی لذا خبر مقدم، مالٌ مبتدا مؤخر البتہ اخفش کے نزدیک مالٌ لذا کا فاعل ہوگا۔

دوسرا جز رعد کی حقیقت ہے رعد کی حقیقت میں بہت کچھ اختلاف ہے. عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ رعد ایک فرشتہ ہے جسے بدلیاں ہنکانے کا کام سپرد ہوا ہے پس جب بادلوں کو کسی خطہ کی جانب لے جانا چاہتا ہے تو اسے ہانکتا ہے اب اگر بادل منتشر ہو جاتے ہیں تو ڈانٹتا ہے یہاں تک کہ وہ سب یکجا ہو جاتے ہیں.

مجاہد فرماتے ہیں رعد کا اطلاق ملک اور اس کی صورت ہر دو کے لئے ہوتا ہے. فلاسفہ کہتے ہیں کہ رعد کے باعث وقت اجرام سحابیہ کا باہم ٹکراؤ رعد کا سبب ہے. شاہ عبد العزیز صاحب نے تفسیر عزیزی میں اہل اسلام کا قول یوں لکھا ہے کہ جس وقت بخار اور دود دھواں اور بخار الطوبہ ہو کر زمین سے اوپر کو اٹھتے ہیں اسے غبار اٹھا آتا ہے بخار اور دود دھواں اوپر کو چڑھتے رہتے ہیں جس وقت برودت کی حد پر پہنچتے ہیں بخار سرد ہو جاتا ہے اور دود دھواں اوپر کو جانا چاہتا ہے پس دونوں کی شرارت نفوذ کی وجہ سے ایک آواز پیدا ہوتی ہے وہ رعد کہلاتی ہے اور کبھی بسبب حرکت کی وجہ سے دود دھواں زمین پر گر پڑتا ہے اس کو صاعقہ کہتے ہیں. فلاسفہ کے اس قول اور صاحب معارج سید المرسلین کے قول میں کچھ تضاد نہیں. یہ ناسوتی عالم کی باتیں ہیں اور وہ ملکوتی ظواہر ہیں۔ وہ حقائق ہیں کسی نے خوب کہا ہے ؎

السبب سازیش من سودائیم ؛ وز سبب سوزیش سوفسطائیم

رعد و برق کی لغوی بحث کا ماحصل یہ ہے کہ دونوں مصدر ہیں یہی وجہ ہے کہ ان کی جمع نہیں لائی گئی برق برق الشیء بریقاً سے لیا گیا ہے یعنی اس معنیٰ سے ہے اور لامع کے ہم معنی ہے نیز بریقاً سے مشتق ہے۔

اور رعد ماخوذ ہے ارتعاد سے شبہ پیدا ہوتا ہے کہ ارتعاد مزید ہے اور رعد مجرد لہذا مجرد مزید سے کیسے مشتق ہو سکتا ہے۔

الجواب: صرفیین کی عادت ہے کہ وہ غیر مشہور مادہ کو مشہور کے ساتھ ملحق کر دیتے ہیں چاہے وہ

يَجْعَلُوْنَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ الضمير لاصحاب الصيب وهو وان حذف لفظه
واقيم الصيب مقامه لكن معناه باق فيجوز ان يعول عليه كما عول حسان في قوله

يسقون من ورد البريص عليهم ÷ بردى يصفق بالرحيق السلسل.

حيث ذكر الضمير لان المعنى ماء بردى والجملة استئناف فكأنه لما ذكر ما يؤذن بالشدة
والهول قيل فكيف حالهم مع ذلك فاجيب بها وانما اطلق الاصابع موضع الانامل للمبالغة

ترجمہ: ٹھونسے لیتے ہیں اپنی انگلیاں کانوں میں۔ یجعلون کی ضمیر اصحاب صیب کی طرف راجع ہے اور اصحاب
کا لفظ گو حذف کر دیا گیا اور صیب کو اس کی جگہ قائم کر دیا گیا لیکن اصحاب کے معنی برقرار ہیں لہذا جائز ہے کہ اصل
معنی پر اعتماد کر لیا جائے جیسا کہ حضرت حسان بن ثابتؓ نے اپنے شعر میں کیا ہے ع یسقون من ورد البریص الا جگہ
ضمیر کو مذکر ذکر کیا ہے۔ یعنی اس لئے کہ اس کے معنی ماء بردی ہیں اور جملہ یجعلون اصابعھم الخ مستانفہ ہے تو گویا جب
ان چیزوں کا تذکرہ ہوا جو شدت و ہولناکی کی خبر دیتی تھیں تو سوال پیدا ہوا کہ ان ہولناکیوں کے باوجود ان لوگوں
کا کیا حال ہے پس اس جملے سے اس کا جواب دیا گیا۔ اور مبالغہ کی غرض سے انامل کی جگہ اصابع استعمال کیا گیا

دلغیہ مگذشتہ ملحق ہے مزید کیوں نہ ہو جیسے قبائل دو باتیں ہیں کہتے ہیں کہ دیمہ و احرہ سے مشتق ہے حالانکہ و احرہ
حرنیہ ہے اور دیمہ مجرد ہیں گو اتحاد دریہ ہے اور در عقد مجرد لیکن اتحاد کو شہرت کی وجہ سے مشتق منہ قرار دے دیا

تفسیر: آیت کے تحت دو بحثیں ہیں۔ اول یجعلون کی ضمیر کے مرجع کی بابت۔ دوم استعمال اصابع کی وجہ
کے متعلق۔ پہلی بحث کا ماحصل یہ ہے کہ یجعلون کی ضمیر صیب کے مضاف مقدر ذوی کی طرف راجع ہے۔

سوال: جب یہ ذوی لفظوں میں مذکور نہیں تو اس کو مرجع کیسے بنا سکتے ہیں؟

الجواب: ذوی گو لفظوں میں مذکور نہیں مگر معنی میں مراد ہے اور کبھی معنوی شی پر بھی اعتماد کر کے لفظی شی
کے احکام اس پر جاری کر دیتے ہیں چنانچہ حسان بن ثابت انصاری شاعر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شعر
میں اس کا ثبوت ملتا ہے۔

شعر میں یصفق بصیغہ مذکر محض اس لئے لایا گیا کہ بردی کے مضاف مقدر ماء کو یصفق کا مرجع قرار دیا گیا۔
اور اس لفظ کو ذریت پر مجرور کیا گیا۔ ورنہ لفظوں میں تو صرف بردی مذکور ہے اور در والف تانیث کی وجہ
سے مؤنث ہے پس اگر اس کو مرجع قرار دیتے تو بجائے یصفق کے تصفق لانا پڑتا۔

شعر کا حل اس طرح ہے یسقون کی ضمیر بادشاہان غسان کی طرف راجع ہے۔ شواہد التفسیر میں ہے کہ وردو کے دو استعمال ہیں۔ بلاواسطہ، بواسطہ علی جیسے استعمال کی بنا پر بریص ورد کا مفعول فیہ اور علیہم نازلاً سے متعلق ہوکر بریص سے حال ہوگا۔ اور دوسرے استعمال پر بریص ورد کا قول فیہ اور علیہم نازلاً کے متعلق ہوکر ورد سے متعلق ہوگا۔ بریص ملک شام میں ایک بستی کا نام ہے بردی دمشق میں ایک نہر ہے اس سے پہلے ماء کا لفظ مقدر ہے اور رحیق یسقون کا مفعول ثانی ہے مفعول اول یسقون کا من ورد ہے۔ رحیق شراب خالص بسلسل ملتی ہے یا سانی اتر جانے والی، سارے گال خوشگوار، صفق کیا گیا ہے تصفیق سے جس کے معنی شراب کو ایک برتن سے دوسرے برتن میں منتقل کرنا تاکہ شراب میں تیلا پن اور رقت پیدا ہوجائے۔

یہ شعر حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ کا ہے جس میں انہوں نے بادشاہان غسان کی جو جفنہ کی اولاد میں سے ہیں۔ تعریف کی ہے شعر اسلام سے پہلے کا ہے جبکہ غسانی کے سامنے پڑھا گیا تھا۔

ترجمہ ہوگا۔ بادشاہان غسان پلاتے ہیں ان لوگوں کو جو مقام بریص میں ان کے پاس آتے ہیں۔ بردی نہر کا وہ پانی جو خوشگوار خالص شراب میں گھولا جاتا ہے۔

الجملۃ: مستانفۃ الخ اس سے یجعلون کی ترکیب بیان ہو رہی ہے۔ فرماتے ہیں کہ یجعلون اصابعہم جملہ مستانفہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کا ماقبل پر عطف نہیں کیا گیا۔ اور یجعلون الخ جس کو کہا گیا، مشبہ بہ ہوتا ہے کہ استینافی سوال مقدر کے جواب میں ہوتا ہے پس یہاں سوال مقدر کیا ہے اور وہ کیونکر پیدا ہوا

الجواب: جب اللہ تعالیٰ نے صیب کو نکرہ ذکر فرمایا جو شدت مطر پر دلالت کرتا ہے اور اس کا قرآن صفت مشبہ کا قرآن ہے جو بارش کی کثرت و دوام پر مشتمل ہے۔ اور ظلمات و رعد و برق کے اضافہ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ خوفناک و ہولناک بارش ہے۔ تو سوال پیدا ہوا کہ اس صورت حال میں ان بارش والوں کا کیا حال رہا۔ تو اللہ تعالیٰ نے یجعلون سے اس کا جواب دیا کہ ان کا حال یہ ہوتا ہے کہ مارے خوف کے انگلیاں ان کانوں میں ٹھونس لیتے ہیں۔

واستعمال اطلاق الاصابع الخ۔ یہ دوسری بحث ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ہونا تو یہ تھا انامل کا کیونکہ کانوں میں پوروے دیئے جاتے ہیں نہ کہ انگلیاں۔ پس یہ کیوں کہا گیا کہ انگلیاں دے لیتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ مبالغہ مقصود ہے گویا یہ بتانا ہے کہ ان پر اس قدر ہیبت طاری ہوئی کہ بجائے پوروں کے اگر انگلیوں کی کل ممکن ہوتی تو وہ بھی ٹھونس لیتے۔

مِنَ الصَّوَاعِقِ متعلق بیجعلون ای من اجلها یجعلون کقولهم سقاه من العیمة و الصاعقة قصفة رعد هائل معها نار لا تمر بشیء الا اتت علیه من الصعق وهو شدة الصوت وقد تطلق علی کل هائل مسموع او مشاهد ویقال صعقته الصاعقة اذا اهلکته بالاحراق او شدة الصوت۔

ترجمہ:- مارے کڑک کے۔ من الصواعق یجعلون سے متعلق ہے یعنی کڑک کی وجہ سے انگلیاں دیئے لیتے ہیں۔ جیسے عرب کا قول "سقاہ من العیمۃ" (اس کو دودھ کے شدید اشتیاق کی وجہ سے سیراب کیا) اور صاعقہ خوفناک گرج کی سخت آواز جس کے ساتھ ایسی آگ ہو جو جس پر بھی گذرے اسے فنا کر ڈالے۔ لیا گیا ہے صعق سے۔ جو شدت صوت کا نام ہے اور کبھی صاعقہ کا اطلاق ہر ہولناک چیز پر ہوتا ہے۔ خواہ سنائی دے یا دکھائی دے اور بولا جاتا ہے صعقتہ الصاعقہ۔ جبکہ صاعقہ اس کو جلا کر یا آواز کی شدت سے ہلاک کر دے۔

تفصیل:- قاضی نے دو باتوں پر روشنی ڈالی۔ من کی نوعیت پر ایک اشکال کے جواب پر۔

پہلی بات کا حاصل یہ ہے کہ من تعلیلیہ ہے اور یجعلون سے متعلق ہے من تعلیلیہ وہ ہے جس کا مابعد اس کے ماقبل کا سبب اور باعث ہو۔ جیسا کہ عرب کا قول "سقاہ من العیمۃ" میں من تعلیلیہ ہے یعنی عیمہ سبب ہے سقایہ کا، عیمہ دودھ کی بہت زیادہ خواہش کو کہتے ہیں جس طرح پانی کی زیادہ خواہش کو ہیام اور نمک کی زیادہ خواہش کو لابہ۔ اور گوشت کے لیے انتہائی شوق کو قرم کہتے ہیں (شہاب) نیز اللہ تعالیٰ کے فرمان مما خطیئٰتہم اغرقوا (اپنے گناہوں کے سبب ڈبوئے گئے) اور ورحمنا لہ من رحمتنا (اور عطا کیا ہم نے ان کو اپنی رحمت کے سبب) میں من سببیہ ہے پس صاعقہ سبب ہے جعل اصابع کا۔

دوسری بات کا خلاصہ یہ ہے کہ یجعلون اصابعہم الخ سوال مقدر کا جواب ہے اور سوال یہ تھا کہ بارش والوں کا رعد و برق کے ساتھ کیا حال ہوا۔ لیکن جواب سوال کے اسی وقت مطابق ہوتا جبکہ جواب میں بھی رعد و برق کا تذکرہ آتا۔ حالانکہ ذکر ہے صاعقہ کا، لیکن جواب سوال کے مطابق نہ ہوا۔

بیضاوی نے اس کا جواب یہ دیا کہ صاعقہ کے دو معنی مراد ہیں اور دونوں معنی کے اعتبار سے صاعقہ میں رعد و برق ہیں پہلے معنی یہ کہ صاعقہ دو چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے یعنی گرج کی شدت صوت اور نار ہلاک۔

وقرئ من الصواقع وهو ليس بقلب من الصواعق لاستواء كلا البنائين في التصرف فيقال صقع الديك وخطيب مصقع وصقعته الصاعقة وهي في الاصل اما صفة لقصعة الرعد او للرعد والتاء للمبالغة كما في الرواية او مصدر كالعافية والكاذبة

ترجمہ:۔ اور پڑھا گیا ہے من الصواقع (بتقديم القاف على العين) اور صواقع صواعق سے بدلا ہوا نہیں ہے کیونکہ دونوں تصرف ہونے میں برابر ہیں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے صقع الديك (مرغ بولا) اور خطیب مصقع (بلند آواز مقرر) اور صقعته الصاعقة (اسے کڑک نے ہلاک کر دیا) اور صاعقہ اصل میں صفت ہے رعد کی شدت صوت کی یا خود رعد کی اور یہ صورت تا مبالغہ کے لئے ہے جیسا کہ راویۃ میں یا صاعقہ مصدر ہے جیسے عافیۃ (عافیت) اور کاذبۃ (کذب)۔

(بقیہ گذشتہ) اور دوسرے معنی یہ کہ صاعقہ ہولناک اور ہلاک شیئ کا نام ہے خواہ مسموع ہو جیسے گرج خواہ مشاہد جیسے بجلی۔ مفسر کے قول (فیقال صقعته الصاعقة) کا مطلب ہے۔ تو تعلق علی کل حال پر اور یہ عبارت معنی ثانی کی تائید میں پیش کر رہے ہیں۔ سلسلہ کلام میں آگے علیہ کا لفظ بھی آیا ہے جس کے معنی ہلاک کرنے کے ہیں۔ اس لئے کہ اس کی حمد میں بھی اس معنی میں آتا ہے۔

تفسیر:۔ یہاں صواقع کی دوسری قرأت کی تشریح اور صاعقہ کی تحقیق منظور ہے۔

صواعق میں ایک قرأت صواقع کی بھی ہے۔ بیضاوی فرماتے ہیں کہ صواقع صواعق سے بدلا ہوا نہیں ہے بلکہ دونوں بذات خود اصل ہیں اور اس کی دلیل یہ ہے کہ تصرف واشتقاق میں دونوں یکساں الاقدام ہیں۔ جس طرح صعق کے مادہ سے صیغے نکلتے ہیں اسی طرح صقع کے مادہ سے بھی بکثرت صیغے مشتق ہوتے ہیں۔ چنانچہ صقع الديك بصیغہ فعل ماضی اور خطیب مصقع بروزن مفعل وغیرہ صقع ہی کے مادہ سے نکلے ہیں۔

وہی فی الاصل:۔ سے جو کچھ تاکہنا چاہتے ہیں اس سے پہلے تمہیداً یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ تاء چند معنوں کے لئے مستعمل ہے۔ تانیث کے لئے جیسے قائمۃ۔ تذکیر کے لئے جیسے ثلثۃ کہ یہ عدد مذکر ہی پر داخل ہوتا ہے۔ عوض کے لئے جیسے عدۃ کہ اصل میں وعد تھا۔ واؤ کو حذف کر کے اس کے آخر میں عوض میں تا بڑھا دی۔ معنی وصفی سے معنی اسمی کی طرف منتقل کرنے کے لئے جیسے کافیۃ کہ اس کے معنی وصفی کافی ہونے والی چیز کے ہیں۔ پھر نام ہو گیا ایک نحو کی کتاب کا۔ مصدریت کے لئے جیسے کاذبۃ۔ مبالغہ کے لئے جیسے علامۃ۔ جنس اور اس کے واحد کے درمیان فرق کرنے کے لئے جیسے تمر اور تمرۃ

وَاللّٰهُ مُحِيْطٌ بِالْكٰفِرِيْنَ. لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط لا يخلصهم الخداع والحيل والجملة اعتراضية لا محل لها۔

يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ اَبْصَارَهُمْ. استيناف ثانٍ كانه جواب لمن يقول ما حالهم مع تلك الصواعق وكاد من افعال المقاربة وضعت لمقاربة الخبر من الوجود لعروض سببه لكنه لم يوجد اما لفقد شرط او لعروض مانع وعسى موضوعة لرجائه فهي خبر محض ولذلك جاءت متصرفة بخلاف عسى وخبرهما مشروط فيه ان يكون فعلا مضارعا تنبيها على ان المقصود بالقرب هو من غير ان ليؤكد القرب بالدلالة على الحال وقد تدخل عليه حملا لها على عسى كما تحمل عليها بالحذف عن خبرها لمشاركتهما في اصل معنى المقاربة۔

ترجمہ:- حالانکہ اللہ گھیرے ہوئے ہے کافروں کو یعنی کافر اللہ تعالیٰ سے بچ کر نہیں جا سکتے جس طرح گھرا ہوا شخص گھیرنے والے سے بچ کر نہیں جا سکتا۔ نہ ان کو ان کا فریب اور حیلہ سازی بچا سکتی ہے اور یہ جملہ معترضہ ہے اس کے لئے کوئی محل اعراب نہیں۔

قریب ہے کہ بجلی ان کی نگاہوں کو خیرہ کر دے۔ یہ دوسرا جملہ مستانفہ ہے گویا اس سائل کا جواب ہے جو پوچھتا ہے کہ بارش والوں کا اس کڑک کے سبب تو کیا حال ہوا اور کاد افعال مقاربہ میں سے ہے وضع کیا گیا ہے اس معنے کے لئے کہ خبر قریب الوجود ہے کیونکہ سبب موجود ہے لیکن اب تک اس کا وجود ہو نہیں سکا یا تو اس لئے کہ اس کی شرط مفقود ہے اور یا اس لئے کہ کوئی مانع در پیش ہے اور عسیٰ امید خبر کے لئے موضوع ہے پس کاد خبر محض ہے اور اسی لئے متصرف ہے بخلاف عسیٰ کے کہ وہ (ا) غیر متصرف ہے اور خبر کاد میں یہ شرط ہے کہ وہ فعل مضارع ہو تاکہ اس پر تنبیہ ہو جائے کہ جس کا قرب مقصود ہے وہ یہی خبر ہے اور مضارع بغیر ان کے ہو تاکہ دلالت علی الحال کے ذریعہ اس قرب کی تاکید ہو جائے اور کبھی عسیٰ پر کاد کو محمول کرنے کی وجہ سے خبر کاد پر ان آ بھی جاتا ہے جیسا کہ عسیٰ کاد پر اس طرح محمول ہوتا ہے کہ خبر عسیٰ سے ان حذف ہو جاتا ہے اور یہ باہمی حمل دراصل دونوں کے معنی مقاربت میں شریک ہونے کی وجہ سے ہے۔

تفسیر:- کافروں کو جو خدا کا علم اور قدرت شامل ہے اس شمول کو گھیرنے والے کے گھراؤ کے ساتھ

تشبیہ دیدی گئی اور یہاں بواسطہ احاطہ کا لفظ شمول قدرت کے لئے استعمال کیا گیا۔ وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جس طرح محیط سے وہ چیز نہیں بچ سکتی جو اس کے احاطہ میں ہو۔ اسی طرح کافر خدا کی گرفت اس کی قدرت سے بچ کر نہیں جا سکتے چاہے کتنی ہی تدبیریں اور حیلے کریں۔ قاضی کی یہ تفسیر ابن عباس کی تفسیر سے ماخوذ ہے آپ فرماتے ہیں۔ ای عالم بہم وجامعہم فی النار۔

مرشد حق توکل رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اللہ اپنی مخلوق پر صرف علم ہی کے لحاظ سے محیط نہیں بلکہ ذاتاً بھی محیط ہے بلا کسی کیفیت کے اور عارف رومی کہتے ہیں ؎

اتصالے بے تکیف بے قیاس ہست رب الناس را با جان ناس

او کاد یہ عبارت جملہ قرآنی کی ترکیب اور کاد کی تحقیق کے لئے ہے ترکیب کی حیثیت سے یہ جملہ مستانفہ ہے اور سوال مقدر یہ ہے کہ بارش والوں کا اس گرج میں کیا حال ہوا؟ حاشیہ عبدالحکیم سیالکوٹی میں ہے کہ جملہ کو استیناف بنا کر ذکر کرنا اس تنبیہ کے لئے ہے کہ اصحاب صیب کا حال اس گرج میں مبتلا ہونے کے دوران شدت گھبراہٹ میں اس درجہ کو پہنچ گیا کہ ہر شخص اس کی بابت سوال کرنے لگا کہ ان کا حال کیا ہوا۔ ان پر کیسی گذری۔

اور قرآن نے جو جواب دیا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں حالت کی گذرتی ایک مصیبت اور بڑھ گئی وہ یہ کہ خطف ابصار کا شکار ہو گئے آنکھیں خیرہ ہو کر چندھیا کر رہ گئیں۔ فباؤ بغضب علی غضب۔ کا مصداق ہو گئے۔ مصیبت بالائے مصیبت کے عذاب میں مبتلا ہو گئے۔

عبدالحکیم نے یہ بھی کہا ہے کہ یہاں برق سے وہی برق مراد ہے جس کا پہلے ذکر ہوا کیونکہ پہلے برق نکرہ تھا اور اب معرفہ۔ اور قاعدہ ہے۔ النکرۃ اذا اعیدت معرفۃ کانت عین الاولیٰ یعنی اسم نکرہ ذکر کرنے کے بعد جب اس کو معرفہ ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے وہی پہلا والا اسم مراد ہوتا ہے۔

کاد کی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ کاد دو باتوں پر دلالت کرتا ہے اس پر کہ خبر قریب الوقوع ہے اور اس پر کہ ابھی واقع نہیں ہوئی۔ قرب وقوع تو اس لئے کہ اسباب وقوع موجود ہیں اور عدم وقوع اس لئے کہ شرائط وقوع مفقود اور موانع وقوع موجود ہیں۔ چونکہ کاد کے مفہوم میں ثبوت و تحقق کی جھلک ہے اس لئے وہ خبری کلمہ ہے اور دوسرے افعال کی طرح متصرف و با گردان ہے اور عسیٰ میں انشاء رجا ہے۔ اس لئے وہ بمنزلہ الحرف ہے اور اسی کی طرح غیر متصرف ہے۔

متأخرین ابوتمام وغیرہ کے بعد والے شعراء عراق و حجاز تینوں طبقوں کا کلام بالاتفاق الفاظ و معانی ہر دو میں قابل استناد و استشہاد ہے۔ اور متاخرین کا کلام استدلال کے لائق نہیں نہ لفظوں میں نہ معنوں میں۔ اور مولدین کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ ان کے اشعار سے استدلال نہیں کیا جا سکتا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ معانی میں استدلال کیا جا سکتا ہے الفاظ میں نہیں اور بعض کہتے ہیں جو ان میں لائق وثوق ہیں۔ ان کے الفاظ و معانی دونوں سند ہیں۔ اب سمجھئے قاضی فرماتے ہیں کہ اضاء و اظلم لازم و متعدی دونوں مستعمل ہیں۔ مگر فرق اتنا ہے کہ اضاء میں دونوں احتمال مساوی درجہ کے ہیں اور اظلم میں لزوم کا احتمال راجح اور تعدی کا مرجوح ہے اضاء متعدی کے معنی میں تو نور و روشن کرنا کے ہوگا۔ اور مفعول بہ یعنی مقدر ہے۔ ممشی ظرف مکان ہے۔ جائے مشی کے معنی میں اور اضاء لازم لمع و روشن ہونا کے معنی میں ہوگا۔ اور ضمیر دونوں صورتوں میں برق کی طرف راجع ہوگی۔

اور اظلم کا لازم ہونا چونکہ واضح تھا اس لئے شہرت و وضاحت پر اکتفاء کرتے ہوئے قاضی نے اسے نظر انداز کر دیا۔ متعدی کو لے لیا کیونکہ وہ احتمال کس قدر مخفی ہے فرماتے ہیں کہ متعدی ہونے کی صورت میں منقول ہوگا ظلم اللیل سے جس کے معنی ہیں رات تاریک ہوگئی۔

اور اظلم کے متعدی ہونے کے دو ثبوت ہیں۔ اول اظلم بصیغۂ مجہول کی قرأت۔ کیونکہ مجہول صرف متعدی سے آتا ہے۔

دوم ابوتمام کا قول ہما اظلما حالی الخ اس میں حالی اظلما کا مفعول واقع ہے اور مفعول فعل متعدی ہی کا ہوتا ہے یہ شعر ابوتمام طائی کے اس قصیدے کا ہے جس میں اس نے عیاش بن لہیعہ حضرمی کی تعریف کی ہے اس شعر سے پہلا شعر یہ ہے ۔

أتحاولت ارشادی فعقلی مرشدی ٭ ام استمت تأدیبی فدہری مؤدبی ۔

ہمزہ استفہام انکاری کے لئے ہے۔ اور حاولت مؤنث حاضر ہے مصدر محاولہ ہے جس کے معنی قصد کے ہیں۔ ارشاد کے معنی رہنمائی کے ہیں۔ استمت کا مصدر استیام ہے جس کے معنی طلب دام و سے کے ہیں یہا اظلما کی ضمیر دہر اور عقل کی طرف راجع ہے۔ حالی سے وہ دو متضاد حالتیں مراد ہیں جو وقتاً فوقتاً انسان پر طاری ہوتی رہتی ہیں۔ مثلاً خیر و شر، علم و جہل، نیک بختی و بدبختی، خوشحالی و بدحالی وغیرہ۔ بعض کی رائے ہے کہ حالی سے حالی ارشاد و حالی تادیب مراد ہے کیونکہ رشد و ادب حاصل کرنے والے کا حال اس تحصیل کے زمانہ میں تاریک ہی رہتا ہے سلسلہ تحصیل کی تکمیل پر پہونچنے کے بعد اس میں جلاء پیدا ہوتا ہے۔

شاعر نے امرد اور اشیب سے اپنی ذات بطور تجرید مراد لی ہے۔ امرد کے معنی بے ریش نوجوان کے ہیں۔ اور اشیب وہ شخص جس کے بڑھاپے کی وجہ سے بال سفید ہوگئے ہوں امرد و اشیب ذکر کر کے یہ بتانا چاہتا ہے کہ میں قوت جسمانی کے اعتبار سے نوجوان ہوں اور روحانی و عقلی قوت میں بوڑھا ہوں۔

شعر میں خطاب محبوبہ کو ہے کہ کیا تو میری رہنمائی کا قصد رکھتی ہے۔ سو میری عقل میری رہنما

وانما قال مع الاضاءة كلما ومع الاظلام اذا لانهم حراص على المشي فكلما صادفوا منه فرصة انتهزوها ولا كذلك التوقف ومعنى قاموا وقفوا ومنه قامت السوق اذا ركدت وقام الماء اذا جمد۔

ترجمہ:- اور اضاءت کے ساتھ کلما اور اظلام کے ساتھ اذا اس لئے استعمال فرمایا کہ اصحاب صیب چلنے کی حرص رکھتے ہیں لہٰذا جب بھی چلنے کا موقع پاتے ہیں اسے غنیمت سمجھتے ہیں۔ اور ایسا توقف وقیام سے وہ ایسا نہیں ہے اور قاموا کے معنی ٹھہر جانے کے ہیں اسی سے قامت السوق، جب بازار ٹھپ ہو جائے اور قام الماء جب پانی جم جائے۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) کافی ہے یا میرا مطلوب مجھے ادب سکھانا ہے تو زمانہ میرا مؤدب ہے یعنی اگر ایسا ارادہ رکھتے ہو تو اس ارادہ سے باز آجاؤ کیونکہ میرے مرشد ورہنما عقل ودہر کافی ہے۔ پھر آگے کہتا ہے۔ ہما اظلما یعنی عقل ودہر نے تادیب وارشاد کے زمانہ میں تو میرا حال ظلمت میں رکھا یعنی پھر ایک نوجوان کے چہرے سے جو بوڑھا بھی ہے ان دونوں کی ظلمت کا پردہ اٹھا دیا یعنی جس وقت ظلمت کا پردہ میرے چہرے سے اٹھا تو میں عمر میں گو نوجوان تھا مگر عقل میں بوڑھوں جیسا تھا۔

ایک شبہ اور اس کا جواب: شبہ پیدا ہوتا ہے کہ قاموا کا ابوتمام کے شعر سے استدلال مناسب نہیں کیونکہ وہ محدثین میں سے ہے اور محدثین کا قول حجت نہیں۔ تو اس کا قاضی نے جواب دیا کہ ہاں محدثین میں سے ہر کسی کا قول تو یقیناً حجت نہیں لیکن جو ان میں سے قابل وثوق اور عالم بالعربیۃ ہیں ان کا قول یقیناً سند ہوگا۔ اور ابوتمام انہیں خاص لوگوں میں سے ہے لہٰذا اس کی درایت کو اس کی روایت کا درجہ دیدیا جائے تو کچھ مضائقہ نہیں۔

تفسیر:- یہ ایک شبہ کا جواب ہے۔ وہ یہ کہ کیا وجہ ہے کہ اضاءت کے ساتھ کلما کو جو تکرار شرط وجزا پر دلالت کرتا ہے۔ اور اظلام کے ساتھ اذا کو جو محض وقوع شرط وجزا پر دلالت کرتا ہے استعمال کیا۔ بیضاوی کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اضاءت کی حالت میں مشی واقع ہے۔ اور ظلمت میں قاموا۔ اور جو لوگ ان آفتوں میں مبتلا ہیں وہ مشی کے منتظر بلکہ حریص ہیں۔ اور توقف وقیام سے بیزار۔ پس جہاں جانے کا موقع غنیمت سمجھ کر فوراً چل کھڑے ہوتے ہیں۔ برخلاف ظلمت کے کہ اس وقت توقف میں تکلیف محسوس کرتے ہیں پس چونکہ مشی کا ترتب اضاءت پر بار بار ہوتا ہے اس لئے اس تکرار کو سمجھانے کے لئے حکیم مطلق نے کلما کا لفظ استعمال فرمایا اور ظلمت وقیام میں چونکہ یہ کیفیت نہیں ہوتی اس لئے وہاں اذا لا رکھا۔

وَلَوْ شَآءَ اللّٰهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَاَبْصَارِهِمْ. ای لو شاء ان یذهب بسمعهم بقصیف الرعد وابصارهم بومیض البرق لذهب بهما فحذف المفعول لدلالة الجواب علیه ولقد تکاثر حذفه فی شاء واراد حتی لا یکاد یذکر الا فی الشیء المستغرب کقوله ع فلو شئت ان ابکی دماً لبکیته۔

ترجمہ:- اللہ اگر چاہتا تو ان کے کان اور ان کی بینائی سلب کر لیتا یعنی اگر اللہ ان کے کان گرج کی سخت آواز سے اور ان کی بینائی بجلی کی انتہائی روشنی کے ذریعہ سلب کرنا چاہتا تو سلب کر لیتا یہیں لو شاء کا مفعول اس لئے حذف کر دیا کہ اس کی جزاء (لذہب بسمعہم الخ) اس پر دلالت کرتی ہے۔ اور شاء اور اراد میں مفعول بکثرت حذف ہوتا ہے حتی کہ تقریباً سوائے نادر مفعول کے اور ذکر ہی نہیں کیا جاتا، نادر کی مثال جیسے شاعر کا قول ع فلو شئت ان ابکی دماً الخ

ولقد مرّ گذشتہ، وعن قاموا وقفوا۔ یہاں سے قاموا کے معنی کا بیان ہے۔ فرماتے ہیں کہ قیام کے معنی کھڑے ہونے کے نہیں جو قعود (بیٹھنا) کی ضد ہے۔ بلکہ مراد محض ٹھہر جانا ہے۔ جیسے کھڑے ہو جاتے ہیں اور قام السوق اور قام الماء اس مذکورہ معنی کا ثبوت ہیں

حل ولغات ومرجع:- قصیف: سخت آواز، ومیض: بروزن فعیل انتہائی درجہ کی چمک۔
یہ مصنف شاء کے مفعول مقدر کی توضیح اور اس کے حذف و ذکر کا بیان ہے فرماتے ہیں کہ شاء کا مفعول "ان یذہب بسمعہم وابصارہم" مقدر ہے یعنی اگر اللہ چاہتا ان کے کان و بصر کے سلب کرنے کو۔ اور اس کے حذف پر لو شاء کی جزاء لذہب بسمعہم وابصارہم دلیل ہے۔
آگے فرماتے ہیں کہ شاء اور اراد کے مفاعیل بکثرت حذف ہوتے ہیں بلکہ ان مفعولوں کے سوا جن کا تعلق مشیت و ارادت سے نادر ہے دیگر ذکر ہی نہیں کئے جاتے۔ چنانچہ ع فلو شئت ان ابکی دماً لبکیتہ میں ان ابکی دماً مفعول اس لئے مذکور ہے کہ بکاء دم (خون کے آنسو بہانا) کا تعلق مشیت سے نادر ہے۔ اس لئے کہ یہ کوئی نہیں چاہتا کہ خون کے آنسو روئے۔ شعر اسحاق خریمی کا ہے جو اس نے مرثیہ کہا ہے جو اس نے جرثیم ابن عامر خریمی پر کہا ہے شعر کی پوری شکل یوں ہے ؎

فلو شئت ان ابکی دماً لبکیتہ ؛ علیہ ولکن ساحۃ الصبر اوسع

ان ابکی دماً شئت کا مفعول ہے۔ ساحۃ یعنی میدان وفضاء اوسع وسیع تر فراخ گنجائش والا۔

والشئ یختص بالموجود لانہ فی الاصل مصدر شاء أُطلق بمعنی شاء تارۃً وحینئذ یتناول الباری کما قال تعالیٰ قل ای شئ اکبر شہادۃ قل اللہ وبمعنی مشئ اخری وما شاء اللہ وجودہ فہو موجود فی الجملۃ وعلیہ قولہ ان اللہ علی کل شئ قدیر واللہ خالق کل شئ فہما علی عمومہما بلا مثنویۃ۔

ترجمہ:۔ اور لفظ شئ موجود کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ فی الحقیقت یہ "شا" کا مصدر ہے کبھی شاء (ارادہ کرنے والا) کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور اس وقت باری تعالیٰ کو بھی شامل ہوتا ہے جیسے فرمان باری "قل ای شئ اکبر شہادۃ قل اللہ" اور کبھی مشئ کے معنی میں اور جس کا وجود خدا چاہے تو وہ فی الجملہ موجود ہوتا ہے اور مشئ ہی کے معنی پر ہے فرمان باری "ان اللہ علی کل شئ قدیر" اور "اللہ خالق کل شئ" پس یہ دونوں آیتیں بغیر کسی استثناء کے اپنے عموم پر چلیں گی۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) میں تطبیق بھی کی ہے۔ بنا بریں ملاحظہ کر لیا جائے ان اوراق کا میدان تنگ ہے۔ قاضی نے ابن حاجب کے قول کو اختیار کیا ہے اس لئے ذکر فرمایا۔

اس نظریہ کے مطابق آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ چونکہ منافقوں کے آنکھ کان سلب نہیں ہوئے اس لئے ہم سمجھتے ہیں کہ خدا نے ان کا ارادہ نہیں فرمایا۔

اور قرأت کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح ذہب بصیغہ مجرد وارد ہے اسی طرح باب افعال سے اذہب بھی پڑھا گیا ہے۔ اور اس صورت میں بسمعہم کی باء زائدہ ہوگی کیونکہ اذہب خود متعدی ہے جیسے لا تلقوا بایدیکم میں باء زائدہ ہے کیونکہ القاء از افعال متعدی بنفسہ ہے۔

یہ ایک شبہ کا ازالہ ہے۔ شبہ یہ ہے کہ اس جملہ شرطیہ کی کیا ضرورت تھی یہ تو ہر شخص جانتا ہے کہ اگر خدا چاہتا تو ان کی شنوائی و بینائی سلب کر لیتا۔

قاضی نے فرمایا کہ اس شرطیہ جملہ میں تین باتوں کی رہنمائی بھی ملتی ہے۔ پہلی یہ کہ اسباب کی تاثیر کے لئے مشیت باری شرط ہے انہیں اصحاب صیب کو دیکھئے کہ بادل کی گرج، بجلی کی چمک وغیرہ ایسے اسباب موجود تھے کہ ان کی سمع و بصر بیکار ہو کر رہ جائے مگر خدا نے نہیں چاہا تو اسباب دھرے کے دھرے رہ گئے۔

دوسری یہ کہ سلب سمع اور سلب بصر کے لئے مانع صرف مشیت باری تھی اور کوئی چیز مانع نہ تھی بلکہ مقتضی موجود تھا۔

تیسری یہ کہ مسببات کا اپنے اسباب سے مرتبط ہو کر پایا جانا اسباب کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کی وجہ سے ہے اور اسی مضمون کو جو اس جملہ میں استعارۃً بیان ہوا تھا "ان اللہ علی کل شئ

(بقیہ گذشتہ) تقدیر سے صرف نظر بیان کر دیا اور اس کی تاکید کر دی۔ اور یہی وجہ ہے کہ ان الشرک سے پہلے حرف عطف نہیں لائے۔

اعمیٰ اور ابرص اور مردہ کو زندہ کرنا بعض اگلی قوموں کے ساتھ بھی پیش آ چکا ہے۔ توریت میں ہے۔
جب وہ اس کی طرف کو اترے تو الیشع نے خداوند سے دعا مانگی اور کہا۔ مہربانی کر کے ان لوگوں کو اندھا کر دیجئے۔ سو اس نے جیسا کہ الیشع نے کہا تھا ان کو اندھا کر دیا۔

حل: مثنویۃ کا لفظ میم اور نون کے فتحے اور یاء مشددہ نسبتی کے ساتھ ہے معنی ہیں استثناء و تخصیص کے۔ حدیث میں ہے اشتریٰ ابن مسعود جاریۃ فشرط علیہ البائع خدمتہا فقال لہ علیہ السلام لا تقربہا وفیہا مثنویۃ۔ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک باندی خریدی، بائع نے اپنی خدمت کی اس میں شرط رکھ دی۔ آپ نے ابن مسعود سے فرمایا کہ باندی کے قریب نہ جانا کیونکہ اس میں استثناء کر دیا گیا ہے (اور بیع میں جب استثناء ہو جاتا ہے تو وہ فاسد ہو جاتی ہے)

تقریر: لفظ شئ پر بحث ہے شئ کے بارے میں متکلمین اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف ہے۔ اشاعرہ کہتے ہیں شئ اور موجود میں تلازم و تساوی ہے جن پر قضیہ محصورہ کلیہ صادق آئے گا۔ کل شئ موجود و کل موجود شئ۔ رہی یہ بات کہ دونوں میں ترادف ہے یا نہیں تو یہ اشاعرہ میں بھی طے شدہ نہیں۔ بعض مانتے ہیں بعض انکار کرتے ہیں انکار کی وجہ یہ ہے کہ جب ہم السواد موجود بولتے ہیں تو اس سے مخاطب کو ایک خاص فائدہ حاصل ہوتا ہے اور اس کے دل کو سکون ہوتا ہے اس کے برعکس جب السواد شئ کہتے ہیں۔ تو کوئی مفید بات نہیں ملتی۔ اس فرق سے معلوم ہوتا ہے کہ ترادف نہیں ہے۔
اشاعرہ کی قاضی نے جو دلیل ذکر کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ شئ در حقیقت شاء یشاء کا مصدر ہے کبھی اسم فاعل کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی اسم مفعول۔ پس اسم فاعل ہونے کی صورت میں معنی ہوں گے ارادہ کرنے والا۔ پس اس تقدیر پر ارادہ کرنے والی چیز کو عام ہو گا۔ خواہ واجب ہو خواہ ممکن، خواہ انسان ہو، خواہ حیوان، خواہ جن ہو، خواہ ملک ہو۔
اسی لئے قرآن پاک میں جب اکبر شہادۃ شئ کے متعلق سوال کیا گیا تو جواب واجب الوجود اللہ تعالیٰ سے دیا گیا۔ ارشاد ہے قل ای شئ اکبر شہادۃ قل اللہ۔ ترجمہ۔ آپ پوچھئے کہ کون سی چیز شہادت میں سب سے بڑی ہے (اگر اس کے پوچھنے پر کیا ہو توقف ہے تو) آپ خود کہئے کہ اللہ۔
معلوم ہوا کہ شئ میں ذات باری بھی شامل ہے اس معنی کے اعتبار سے شئ موجود ہی کہہ سکتے ہیں کیونکہ شاء کے معنی وہ ذات جس کے ساتھ مشیت قائم ہو اور مشیت اسی کے ساتھ قائم ہو سکتی ہے جو موجود ہو۔

والمعتزلة لما قالوا الشئ ما يصح ان يوجد وهو يعم الواجب والممكن او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيعم الممتنع ايضا لزمهم التخصيص بالممكن فى الموضعين بدليل العقل۔

ترجمہ :۔ اور معتزلہ نے جب یہ کہا کہ شئی وہ ہے جو موجود ہو سکتی ہو اور یہ مفہوم واجب و ممکن دونوں کو عام ہوگا۔ یا وہ جس کا معلوم و مخبر عنہ بننا صحیح ہو تو بدلیل عقل ان کے لئے ضروری ہوگا کہ وہ شئی کو دونوں آیتوں میں ممکن کے ساتھ خاص کریں۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) کیونکہ ثبوت شئ للشئ فرع ہے ثبوت مثبت لہ کی۔

اور اسم مفعول کی صورت میں ترجمہ ہوگا وہ جس کا وجود چاہا گیا ہو۔ اور اس معنی کے اعتبار سے بھی شئ موجود ہی کو کہیں گے۔ کیونکہ جس کے وجود کو خدا چاہے وہ لامحالہ یعنی بلا مہلت یا فی الحال موجود رہی ہے۔ قاضی فرماتے ہیں کہ فرمان باری ان اللہ علی کل شئی قدیر۔ اور اللہ خالق کل شئی۔ لیکن اس صورت میں جہاں شئ کا مخلوق و مقدور ہونا ثابت ہوتا ہے شئ اسم مفعول کے معنی میں ہوگا۔ اور اسم مفعول کے معنی صرف ممکن کو شامل ہوں گے کیونکہ ذات واجب ایسی نہیں جس کے وجود کا کسی نے ارادہ کیا ہو بلکہ وہ بنفسہ ہمیشہ از ازل سے موجود ہے اور جب شئ صرف ممکن کو شامل ہوگا تو ان دونوں آیتوں میں کسی تخصیص و استثناء کی احتیاج نہ ہوگی اور نہ یہ کہنے کی حاجت رہے گی کہ آیت سے اللہ تعالیٰ کا مقدور و مخلوق ہونا ثابت ہوتا ہے۔ حالانکہ وہ نہ مقدور ہے نہ مخلوق۔ کیونکہ ہم کہیں گے کہ مقدور و مخلوق ہونا اس وقت ثابت ہوتا جب شئی میں داخل ہوتا۔ اور وہ شئی میں داخل ہی نہیں۔

تفسیر :۔ یہ معتزلہ کے قول کا ذکر ہے۔ انہوں نے شئ کی دو تعریفیں کی ہیں۔ ایک ما یصح ان یوجد جس کا موجود ہونا صحیح ہو۔ یہ تعریف واجب، ممکن موجود، ممکن معدوم تینوں کو عام ہوگی۔ کیونکہ تینوں کا موجود ہونا صحیح۔ واجب و ممکن موجود کا تو حاصل ہے کہ دونوں فی الحال موجود ہیں۔ اور معدوم گو فی الحال موجود نہیں لیکن موجود ہو سکتا ہے۔

دوسری۔ ما یصح ان یعلم ویخبر عنہ۔ وہ جس سے علم متعلق ہو سکتا ہو۔ اور جسے مخبر عنہ یعنی مبتدا اور فاعل وغیرہ بنانا صحیح ہو۔ اس تعریف میں ان تینوں کے ساتھ ساتھ ایک چوتھا

والغرض منهما تمثيل حال المنافقين من الحيرة والشدة بما يكابد من طفئت ناره بعد إيقاده في ظلمة او بحال من اخذته السماء في ليلة مظلمة مع رعد قاصف وبرق خاطف وخوف من الصواعق.

ويمكن جعلهما من قبيل التمثيل المفرد وهو ان تأخذ اشياء فرادى فتشبهها بأمثالها كقوله تعالى وما يستوي الاعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور. وقول امرء القيس ؎ كأن قلوب الطير رطبا ويابسا ؞ لدى وكرها العناب والحشف البالي. بان يشبه في الاول ذوات المنافقين بالمستوقدين واظهارهم الايمان باستيقاد النار وما انتفعوا به من حقن الدماء وسلامة الاموال والاولاد وغير ذلك باضاءة النار ما حول المستوقدين وزوال ذلك عنهم على القرب باهلاكهم وافشاء حالهم وابقائهم في الخسار الدائم والعذاب السرمد باطفاء نارهم والذهاب بنورهم۔

ترجمہ: اور دونوں تشبیہوں سے مقصود منافقین کی شدت و حیرت کے حال کو تعبیر دینا ہے اس حیرت و شدت کے ساتھ جسے وہ شخص برداشت کر رہا ہے جس نے ظلمت میں آگ جلائی تھی اور جلانے کے بعد وہ بجھ گئی یا اس شخص کے حال سے تشبیہ مقصود ہے جس کو بادلوں نے تاریک رات میں آ لیا ہو سخت قسم کی گرج اور خیرہ کن بجلی اور کڑک کے اندیشے کے ساتھ۔

اور ممکن ہے قرار دینا دونوں تمثیلوں کو تشبیہ مفرد کے قبیلے سے اور تشبیہ مفرد یہ ہے کہ تم چند چیزیں الگ الگ لیکر ان کو انہیں جیسی دوسری چیزوں کے ساتھ تشبیہ دو۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان وما یستوی الاعمیٰ و البصیر الخ اور اندھا اور آنکھوں والا برابر نہیں ہو سکتا۔ اور نہ تاریکی اور روشنی اور نہ چھاؤں اور دھوپ اور جیسے امرؤ القیس کا یہ شعر ہے کان قلوب الطیر الخ گویا پرندوں کے تازہ اور سوکھے ہوئے دل ان کے گھونسلے کے آس پاس عناب ہیں۔ اور ردی کھجوریں ہیں اور اس تشبیہ کی تمثیل اول میں صورت یہ ہے کہ منافقین کی ذات کو مستوقدین کے ساتھ تشبیہ دی جائے اور ان کے ایمان ظاہر کرنے کو آگ روشن کرنے کے ساتھ۔ اور ایمان سے جو انہیں نفع ملا ہے جان و مال و اولاد وغیرہ کی حفاظت

وسامع کا فائدہ اٹھایا اس کو تشبیہ دی جائے۔ مستوقدین کے احوال میں آگ روشن ہونے کے بعد اور اس کا فائدہ کے بہت جلد زائل ہونے کو بسبب ان کو ہلاک کردینے اور ان کا بینائی چھوڑ دینے اور ان کو بہت سے سارے اور دو دن عذاب میں چھوڑ دینے کا تشبیہ دیا ہے مستوقدین کی آگ کو بجھا دینے اور ان کے نور کو سلب کرلینے کے ساتھ۔

احتمال :۔ یہاں تشبیہ ثانی الاول سے متعلق ہے لیکن معاملہ ابھی جاری ہے۔ اور اظہار ہم کا ذوات ملفوظ منافقین پر عطف ہے اور یا استیفاد ونار کو عطف بالمستوقدین ہے۔ اور یا ظلمہم اور بانت رعایتہم کی بار سیب ہے اور زوال سے متعلق ہے۔ اور یا اظہار نارہم کا تعلق مشبہ مقدر سے ہے۔

تفسیر ۲۲۵ :۔ یہ تشبیہ مرکب کی تطبیق اور اس کی غرض کی توضیح ہے یعنی تشبیہ مرکب کی صورت یہاں یہ ہوگی کہ جانب مشبہ یعنی منافقین کی جانب میں چند چیزیں ہیں ان کا جان و مال کی حفاظت کی غرض سے ایمان کو ظاہر کرنا اور جیران کے نزد کو کھل جانا جو ان کے لئے خسارت دارین کا موجب تھا۔ اور اس کی وجہ سے ان کا تحیرہ ہوجانا ان تینوں چیزوں سے ایک ہیئت منتزع کی گئی۔ اور مشبہ بہ کی جانب میں بھی تین چیزیں ہیں۔ روشنی کی غرض سے آگ روشن کرلی۔ پھر آگ کا بجھ جانا اور مستوقد کا تحیرہ ہوجانا۔ ان تینوں سے ایک ہیئت منتزع کی گئی اور ایک ہیئت منتزع کو دوسری ہیئت منتزعہ سے تشبیہ دیدی گئی۔ اور وجہ تشبیہ ظاہر حال کا سود مند ہونا اور اس کے انجام کا بگڑا ہوا ہونا ہے یہ تو تقریر تھی تمثیل اول پر۔ اور تمثیل ثانی کی تقریر کو بھی اسی پر قیاس کرلیا جائے۔

قولہ ویمکن الخ :۔ یہ تمثیل کے دوسرے احتمال کا بیان ہے فرماتے ہیں۔ تمثیلین یعنی کمثل الذی استوقد الخ اور او کصیب من السماء میں تشبیہ مفرد کا جس کو مفرق بھی کہتے ہیں بھی احتمال ہے۔

تشبیہ مفرد کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ مشبہ کی جانب میں چند چیزیں ہیں اور مشبہ بہ کی جانب میں بھی چند چیزیں ہیں ان میں سے ہر ایک کو الگ الگ دوسری کے ساتھ تشبیہ دی جائے۔ اس کی مثالیں قرآن میں بھی ہیں اور کلام شعراء میں بھی۔ اول جیسے فرمان باری وما یستوی الاعمیٰ والبصیر الخ یہاں جانب مشبہ میں تین چیزیں ہیں۔

مومن وکافر ان دونوں کا ایمان وکفر۔ ایمان وکفر کا ثواب وعقاب۔

اور جانب مشبہ بہ میں بھی تین ہی چیزیں ہیں۔ اعمیٰ وبصیر، نور وظلمت، چھاؤں اور دھوپ۔

مومن وکافر کو تشبیہ دی گئی اعمیٰ وبصیر کے ساتھ۔ اور ایمان وکفر کو نور وظلمت کے ساتھ۔ اور ان کے ثواب وعقاب کو ظل وحرور کے ساتھ۔

اور کلام شعراء جیسے امرأ القیس کا یہ شعر ہے کان قلوب الطیر الخ

ونبه بقوله تعالى ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم على أنه تعالى جعل لهم السمع والأبصار ليتوسلوا بها إلى الهدى والفلاح ثم إنهم صرفوها إلى الحظوظ العاجلة وسدوها عن الفوائد الآجلة ولو شاء الله لجعلهم بالحالة التي يجعلونها فإنه على ما يشاء قدير۔

ترجمہ:- اور اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان ولو شاء اللہ لذہب بسمعہم وابصارہم کے اس بات پر متنبہ فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے منافقین کو کان اور آنکھیں دی تھیں تاکہ ان کے وسیلے سے ہدایت اور فلاح تک پہنچیں۔ پر انہوں نے ان کو دنیوی فائدوں کے حاصل کرنے میں صرف کیا اور آخرت میں ملنے والے فوائد سے باز رکھا اور اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو ان منافقین کو اس حالت پر رکھتا جس پر وہ لوگ خود کو رکھتے کیونکہ اللہ جس چیز کو چاہے اس پر قادر ہے۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) منافقین، ان کا کفر آمیز ایمان اور خداع، اور وہ نفاق جو مومنین کے آلام سے بچنے کے لئے اختیار کیا گیا تھا اور راز کھلنے کے وقت ان کا حیران رہ جانا اور ان کا سوچ بوجھ میں پڑ جانا کہ کیا کریں اور کیا نہ کریں۔

اسی طرح جانب مشبہ بہ میں بھی چار چیزیں ہیں۔
اصحاب صیب۔ تیز بارش جس میں اندھیریاں، گرج اور بجلی ہے۔ ان کا بادل کی کڑک کے ڈر سے انگلیاں کانوں میں دے لینا۔ اور بجلی چمکنے کے وقت چل پڑنا۔ اور اس کے چھپ جانے پر ٹھٹک کر رہ جانا۔
اول کو اول، ثانی کو ثانی کے ساتھ، ثالث کو ثالث اور رابع کو رابع کے ساتھ تشبیہ دی گئی۔ جزء اول کی تشبیہ میں وجہ شبہ یہ ہے کہ جس طرح بارش کوئی نفع بخش چیز ہے لیکن جب اس میں ظلمات اور رعد و برق جیسی چیزیں آجاتی ہیں تو الٹا ضرر رساں بن جاتی ہے اسی طرح منافقین کا ایمان کوئی نفع بخش ایک عمدہ چیز تھا لیکن خداع و کفر کی آمیزش نے اسے ضرر رساں بنا دیا۔
اور ثالث میں وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جس طرح انگلیاں کانوں میں ٹھونس لینے سے بارش و کڑک وغیرہ کے مصائب سے کوئی نہیں بچ سکتا۔ اسی طرح منافقین نفاق کے ذریعہ ان بلاؤں سے نجات نہیں پا سکتے جو خدا نے مقدر کر دی ہیں۔

تفسیر:- یہ آیت سے نکالا ہوا ایک نکتہ ہے جس کا حاصل بقول عبدالحکیم سیالکوٹی یہ ہے کہ ولو شاء